ÖZGÜRLÜĞÜN İSLAMİ YOLU

حرية

MUSTAFA AKYOL

DK

ÖZGÜRLÜĞÜN İSLAMİ YOLU

Orijinal adı: Islam without Extremes: A Muslim Case for Liberty
© Mustafa Akyol, 2011

Yazan: Mustafa Akyol

İngilizce aslından çeviren: Ömer Baldık

Türkçe yayın hakları: © Doğan Egmont Yayıncılık ve Yapımcılık Tic. A.Ş.
Bu kitabın Türkçe yayın hakları Akcalı Telif Hakları Ajansı aracılığıyla satın alınmıştır.

Dijital yayın tarihi: Aralık 2013 / ISBN 978-605-09-1791-8

Kapak tasarımı: Yavuz Korkut

Doğan Egmont Yayıncılık ve Yapımcılık Tic. A.Ş.
19 Mayıs Cad. Golden Plaza No. 1 Kat 10, 34360 Şişli - İSTANBUL
Tel. (212) 373 77 00 / Faks (212) 355 83 16

www.dogankitap.com.tr / editor@dogankitap.com.tr / satis@dogankitap.com.tr

Özgürlüğün İslami Yolu

Mustafa Akyol

Çeviren: Ömer Baldık

DK DOĞAN KİTAP

Bana mükemmel bir aile oldukları için kendilerine ebediyyen minnettar olduğum sevgili annem ve babam Tülin ve Taha Akyol’a...

Ümmet-i Osmaniye hürriyeti ister; fakat o cevherin bir âtâ-yı ilâhî [ilahi lütuf] olduğunu unutur da şunun bunun inayetinden isterse, hem şanına muhil hem menfaatine muzırr olur.

Namık Kemal, *Hürriyet*, 8 Mart 1869

Türkçe baskıya önsöz

Bu kitabın orijinali, bir Amerikan yayınevinde (W.W. Norton) basılmak üzere İngilizce olarak yazılmıştı. Elinizdeki baskı ise, o İngilizce metnin Türkçeye çevrilmesiyle ortaya çıktı.

Bunu vurgulamaya iki açıdan gerek görüyorum. İlki, tercüme bir metnin, ne kadar iyi çevrilmiş ve "tashih" edilmiş olursa olsun, orijinalindeki duruluğa yüzde yüz ulaşmasının zorluğudur. Gerçi ben bu sorunu en aza indirgemek için metnin bana gelen tercümesi üzerinde epey uğraştım, bazı cümleleri tümüyle baştan yazdım. Yine de dikkatli bir okuyucu bazı ifadelerde tercüme edilmişlikten kaynaklanan bir dolambaçlılık hissedebilir. Bunun için şimdiden hoşgörünüze sığınıyorum.

Vurgulamak istediğim ikinci nokta, daha da önemli: Bu kitabın bir Amerikan yayınevi için yazılmış olması demek, çoğunluğu Müslüman olmayan bir okuyucu kitlesine hitaben ve onların zihinlerindeki muhtemel sorular düşünülerek yazılmış olması demektir. Bir başka deyişle, kitap, 21. yüzyılda Batı toplumlarındaki İslam algısının bilinciyle yazılmış ve, tek meselesi bu algı olmasa da, bunu da karşılamaya çalışmıştır. Türk okurun pek de gündeminde olamayan "mürtedin (dinden çıkanın) katli", "Beni Kureyze kabilesi erkeklerinin topluca idamı" veya "kadın sünneti" gibi meselelerin kitapta ele alınmasının bir sebebi budur. Çünkü Türk okurun pek gündeminde olmayan bu meseleler, Batı'daki İslam-karşıtı dalganın ("İslamofobi"nin) önde gelen istismar konularıdır.

Bununla birlikte, kitapta Batılı zihne verilen mesajların sadece “savunma” amaçlı olmadığını, eleştiri unsurları taşıdığını da belirtmem gerekir. Bilhassa modern Batı’nın Müslüman dünya üzerindeki emperyalist siyasetlerinin bu dünyadaki “özgürlük açığı”nda önemli bir vebal taşıdığını anlatan Yedinci Bölüm, bu açıdan dikkate alınabilir.

Ancak bu kitabın sadece bir “İslamofobi-savar” olduğu da zannedilmemeli. Aksine, *Özgürlüğün İslami Yolu*’nu yazmaktaki birincil amacım, kısmen Türkiye de dahil olmak üzere, Müslüman toplumların hemen hepsinde var olan özgürlük açığının kapatılmasına bir katkı sağlamaktı. Bunu da, söz konusu açığın, çoğunlukla sanıldığının aksine, İslam tarafından üretilmediğini, Ortadoğu toplumlarındaki kültürel, siyasi, ekonomik ve coğrafi şartlardan türediğini anlatarak yapmaya çalıştım. Ancak bu dini-olmayan kaynaklardan doğan otoriterliğin dinin yorumlanış biçimlerini de etkilediğini, böylece otoriter İslam yorumları geliştiğini teslim ettim. Dahası, bu yorumlara karşı, İslam’ın ilahi özünde ve İslam geleneği içinde var olduğunu düşündüğüm özgürlükçü temelleri vurguladım.

Mutlaka altını çizmem gereken bir nokta, tüm bunları “akademik” kaynaklara dayandırdığım, yani bir “dini otorite” olma iddiasında asla bulunmadığımdır. Zaten aksi de komik olur, had bilmezlik anlamına gelir. Çünkü ben ne “İslam âlimi”yim, ne de öyle bir iddiam var. Sadece İslam’ın modern çağda karşılaştığı problemler üzerine kafa yormaya çalışan sıradan bir Müslümanım. Dolayısıyla bu kitapta savunduğum görüşleri, kendi “içtihad”ım olarak değil, bu konularda görüş bildirmiş geleneksel âlim veya modern ilahiyatçılara atıfta bulunarak

savunuyorum. Örneğin klasik fıkıhtaki “mürtedin katli” hükmünün aslında “siyasi isyan”a baktığını, buna karşılık bireysel vicdani kararla din değiştirmenin suç sayılmaması gerektiğini savunan çok sayıda Sünni ve Şii otorite var; ben de onlara yaslanıyorum.

Kitapta, bu gibi spesifik şer’i hükümleri tartışmanın yanı sıra, daha genel bir “otoriter dindarlık” eleştirisi de yapıyorum ki, umarım bu eleştiri Türkiye’deki bazı tartışmalara katkı sağlar. Kimi zaman “mahalle baskısı”, kimi zaman “devlet eliyle muhafazakârlaştırma” diye tanımlanan bir endişe kaynağı var Türkiye’de. Bu, bazen laikçi kesimin paranoyalarından kaynaklansa da, bazen bir realiteye de karşılık gelebiliyor. Buna karşı, dayatılan dindarlığın dindarlık değil ikiyüzlülük ürettiğini, gerçek dindarlığın ancak özgürlük zemininde yeşerebileceğini savunuyorum. “Günah işleme özgürlüğü” denen kavramı bu mantıkla ileri sürüyorum: Günahtan kaçınmak, bireylerin özgür tercihleriyle gerçekleşmeli ki, insanların rızasını değil Allah’ın rızasını amaçlasın. Evvela özgürlük olmalı ki, sahici dindarlık gelişebilsin.

Kitabın, aynı zamanda resmi ideolojiye alternatif bir Osmanlı ve Türkiye tarihi okuması sunduğunu da belirteyim. Buradaki bazı yorumlar, Kemalist okurlara pek sevimli gelmeyebilir. Ama öte yandan kitaptaki diğer bazı görüşler de otoriter İslamcı zihinlerce fazla “liberal” bulunabilir. Yani, bir anlamda, kitabın “ne o yana, ne bu yana yaranması” mümkün. Ama zaten amacım kitabı onu okuyan herkese mutlaka sevdirmek olmadığı gibi, iki zıt otoriterlikten alacağım eleştiriler bana “doğru yolda” olduğumun işaretleri gibi görünecektir.

Buna karşılık, tüm yapıcı eleştirilere açık olduğumu vurgulamak isterim. Üzerinde yazdığım konularda mutlaka en doğruyu bildiğimi iddia etmiyor, sadece doğru bildiğim şeyi anlatmaya çalışıyorum. En doğrusunu her zaman bilen sadece Allah olduğu gibi, başka beşeri zihinler de elbette benden daha isabetli düşünebilir, daha doğrusunu gösterebilirler.

İstanbul, Mayıs 2013

İngilizce baskı için teşekkürler

Bu kitabın çıkmasında teşekkür etmem gereken birçok kişi var – ve buradaki isimler, onlardan sadece bazıları.

İlk olarak, binlerce kilometre ötede yaşıyor olmasına rağmen yıllar önce beni Amerika'da İslam konusunda bir şeyler yazmaya teşvik eden Prof. Phillip E. Johnson'a teşekkür ederim. Ayrıca, Jay Richards ve Claire Berlinski'ye ilk adımları atmama yardımcı oldukları, Walter Russell Mead'e ise yolumu daha fazla açtığı için teşekkür ediyorum. Yazar arkadaşım Mark Scheel'e de, bana yaptığı alicenap yardımlar için teşekkür ederim.

Ayrıca menecerim Jeff Gerecke'e ve W.W. Norton'daki editörlerim Maria Guarnaschelli, Melanie Tortoroli ve Kathy Brandes'e çıkardıkları muazzam iş için teşekkür ediyorum. Onlar sadece dilimi daha akıcı hale getirmediler, aynı zamanda kitabı daha ilgi uyandırıcı ve okunur kılan birçok öneri ve eleştiride bulundular. İSAM'daki araştırmalarım sırasında yaptığı yardımlar için Nuri Tınaz'a ve Washington'daki Kongre Kütüphanesi yetkililerine de teşekkür ederim.

Ayrıca, zamanlarını ayırıp taslak metinleri okuyan ve faydalı yorumlar yapan Bruce Chapman, İskender Öksüz, Linda Whetstone, Morgaan Sinclair, Alper Bilgili ve Bilal Sambur'a teşekkür ederim. Bu kitaptaki bazı önemli fikirlerin ilham kaynağı olan sevgili babam Taha Akyol'un desteği ise hiçbir değerle ölçülemez. Sevgili annem Tülin Akyol'un ve

kendisinden daha iyi çalışmalar beklediğim sevgili genç kardeşim Ertuğrul'un duygusal desteği de öyle.

Son olarak, en büyük şükranım, bütün lütufların kaynağı olduğuna inandığım Allah'adır kuşkusuz. İslam geleneğinde dediğimiz gibi, "gayret bizden, tevfik Allah'tandır".

İstanbul, Aralık 2010

Sunuş

Hiçbir şey göründüğü gibi değildir.

–Al Pacino, *The Recruit (Çaylak)* adlı filmden (2003)

Ankara'da, orta sınıfa mensup bir ailenin tek çocuğu olarak büyüdüm. Babam, daha sonra benim de seçeceğim bir mesleğin sahibi, yani köşe yazarı, annem ise ilkokul öğretmeniydi. Her ikisi de inançlı Müslümanlardı, ama yoğun hayat temposu nedeniyle bana din konusunda fazla bir şey öğretmeye vakitleri yoktu. O yüzden de beni dinle en çok tanıştıran, çok mütedeyyin bir insan olan rahmetli dedem olacaktı.

Bu tanışma, sanırım ben tam sekiz yaşında iken başladı. Yaz tatillerinde mahalle arkadaşlarımla sokakta oynamaktan başka pek bir şey yapmıyordum. Dedem ise en az kendisi kadar dindar ve bir o kadar da müşfik olan merhum babaannemle birlikte, birkaç sokak ötemizde yaşıyordu. İşte bu sayede, "oyun"un yanına biraz "din eğitimi" de ekleme fırsatımız oldu. Dedemleri her ziyaret ettiğimde yaptığım nefis kahvaltıların ardından eğlenceli "din dersleri" başladı.

O birkaç yaz boyunca dedem, her gün birkaç saat olmak üzere, bana iman esaslarını ve namaz gibi temel ibadetleri öğretti. Mahallemiz Kurtuluş'taki camiye sık sık götürdü, "cemaat" duygusuyla beni ilk orada tanıştırdı. İlk büyük başarım ise, İslam'ın özü olan *La İlahe İllallah* kelimelerini renkli boncuklarla yazmaktı. Dedem bana Hz. Yusuf ve Hz. Musa gibi peygamberlerin kıssalarını da anlatır, ben de çocuksu bir merakla dinlerdim. Allah'a ve O'nun yeryüzüne

indirdiği dine dair bir şeyler öğrenmekten sevinç duyardım.

Bir gün dedemin kütüphanesinde bir "namaz hocası" kitabına rastladım. Arka kapağında üç alıntı yer alıyordu. İlk ikisi Kur'an'dandı ve Allah'ın insanları nasıl ve niçin yarattığı hakkındaydı: "O, sizin için kulakları, gözleri ve gönülleri inşa edendir; ne az şükrediyorsunuz."[1] Bu mesaj beni derinden etkilemişti. İlk defa görmemin, işitmemin ve duygularımın bana Allah tarafından "verildiğini" fark etmiş ve O'na daha fazla şükretmem gerektiğini hissetmiştim.

Ancak arka kapaktaki son alıntı –ki bu Kur'an'dan bir ayet değil, bir hadisti– pek de ilham verici değildi. Aksine, biraz rahatsız ediciydi: "Eğer çocuklarınız on yaşına kadar namaz kılmaya başlamadılarsa, onları dövün."

Korkmuştum. Sevecen ve merhametli bir insan olan dedemin, dövmek şöyle dursun, bana sesini yükselterek dahi konuşmayacağını biliyordum. Ama sekiz yaşındaydım ve severek öğrenmeye başladığım dinimin, ebeveynlere çocuklarının canını acıtma izni verdiğini keşfetmiştim. Sarsıcı bir tecrübeydi.

Bu meseleyi dedeme sorduğumda, önce gülümsedi ve sonra "dayak" tavsiyesinin ancak muzır çocuklar için olduğunu, benim gibi efendi bir çocuğun böyle bir şeyle karşılaşmayacağını söyleyerek beni rahatlattı. Bu cezanın çocukların iyiliğine olduğunu da sözlerine ekledi.

Dedemin sözleri beni rahatlatmış, ama yine de tam anlamıyla tatmin etmemişti. "Çocuklarını namaz kılmaya zorlamak için dayak atmaları niçin öğütlenir ki ebeveynlere?" diye düşünüyordum. Bu ceza, sadece acımasız değil aynı zamanda mantıksız görünüyordu.

Bir çocuğu veya herhangi bir insanı bir ibadete zorlamak, samimi bir dindarlık üretebilir miydi ki? Allah'a yakınlaşmak için değil de yüzünde patlayacak bir tokattan sakınmak için yapılan ibadetin kime ne faydası olurdu?

Özgür olmayanların diyarları

Dedemin evinde geçirdiğim o yaz günlerinin üzerinden tam otuz yıl geçti. Ama "Eğer namaz kılmazlarsa onları dövün" yaklaşımına dair şüphe, içimi kemirmeye devam etti. Dahası, İslami literatürü ve Müslüman toplumları inceledikçe, bu baskıcı zihniyetin yansımalarına daha pek çok yerde rastladım. Ve kendi kendime hep şu soruyu sordum: "Bu yaygın otoriter kültür, sahiden de İslam'ın emrettiği bir şey mi?"

Bugün, aynı soru, kendileriyle aynı dine mensup olduğum milyonlarca insanın –ve milyonlarca başka insanın– kafasını kurcalıyor: İslam, bir baskı ve zor dini mi, yoksa özgürlük fikriyle barışık mı? Daha açıkçası, İslam, bireylerin kendi hayatları üzerinde tam bir kontrole sahip olduğu, ister dindar, ister dinsiz ya da ne isterlerse o olmakta hür davranabildikleri bir özgürlük ortamını kabul edebilir mi?

Bu soruları sormak için çok sebep var. Çağdaş dünyadaki Müslüman toplumların özgürlük karnesi hiç parlak değil. Suudi Arabistan gibi uç örneklerde *Mutavva* (din polisi) gibi tuhaf kurumlar var. Bu polisler, sokaklarda gezip insanların davranışlarını gözlüyor ve İslami bulmadıkları davranışları "düzeltiyorlar." Eğer ezan okunuyor ve siz hâlâ ortada dolaşıyorsanız, Mutavva ellerindeki değneklerle gelip

sizi camiye doğru yönlendirebiliyor. Aynı Mutavva, Suudi kadınları örtünmeye zorluyor ve karşıt cinsten biriyle dostça sohbet etmelerine bile izin vermiyor. Öte taraftan, Suudi Krallığı, sınırlarını sıkı bir kontrol altında tutuyor ve "gayrı-İslami" ürün veya yayınların ülkeye girişini yasaklıyor. Hıristiyanlık gibi başka inançlar ise, Suudi krallığı sınırları içinde, bırakın kendi inançlarını yaymaya, var olmaya bile izin alamıyor.

İran İslam Cumhuriyeti ise, Suudi Krallığı'na nispetle daha yumuşak ve açık bir model. İranlı kadınlar Suudi kadınlardan çok daha iyi bir toplumsal statüye sahip. Serbest harekete kısmen izin veren bir kamusal alan ve meclis gibi demokratik bazı kurumlar var. Ancak, İran toplumu da özgür olmaktan halen çok uzak. Kadınlar, İslami kılık-kıyafet şartlarına uymaya zorlanıyorlar. Ailelerin Batılı televizyon kanallarının "olumsuz etkiler"ine maruz kalmaması için çatılara uydu anteni takılması yasaklanıyor. Ayrıca, ülkede siyasi muhalifler ciddi baskı görüyor. Ve ülke yönetiminde son söz, ilahi bir hikmete sahip oldukları varsayılan bir grup din adamına ait ki, bu, belki imanla kabul edilebilecek ama asla doğrulanamayacak bir varsayım.

1996-2001 yılları arasında Taliban yönetimi altında kalan Afganistan ise, bu açılardan İslam dünyasındaki en kötü örnekti. Taliban rejimi, ülke sınırları içindeki en basit özgürlükleri bile hoyratça bastırmıştı. Kadınlar hem bütün vücudu ve yüzü örten "burka"yı giymeye zorlandı, hem de toplumsal hayattan bütünüyle uzaklaştırıldı. "Gayrı-İslami" olduğu varsayılan her türlü eğlence –müzik dinlemek, satranç oynamak, hatta uçurtma uçurmak bile– Taliban rejimince yasaklandı. Ve bu ceberrut yasakları

çiğneyenler, en sert biçimde cezalandırıldı. Dahası, Taliban ülke sınırları içinde İslamiyet dışındaki bütün inançları yasaklarken, onların antik sembollerini de imha etti ki, bunlar arasında Bamyan'daki 1500 yıllık iki Buda heykeli de vardı.

Elbette belirtmek gerekir ki, Suudi Arabistan, İran ve Afganistan, uç örneklerdir. Müslüman ülkelerin çoğu, bu örneklerdeki kadar baskıcı değildir. Fakat yine de, dünya üzerindeki bütün Müslüman ülkeler, az ya da çok, bir özgürlük sorunu yaşamaktadır. Washington merkezli Freedom House Enstitüsü'nün yaptığı "özgürlük indeksi"ne göre, dünya üzerinde Müslüman çoğunluğa sahip olup da "tamamen özgür" diye tanımlanabilecek tek bir ülke yoktur. Belki bu ülkelerin çoğunda din polisi bulunmaz, ama özgürlüğün önünde ciddi engeller vardır. Örneğin, irtidat (*irtidad*), yani İslam dininden başka bir dine geçiş, çok güçlü toplumsal tepkilere hatta hukuki cezalara sebep olabilir. Dahası, Batı dünyasında bile, bazı Müslümanlar, İslam'ı hicveden veya sadece eleştirenlere karşı şiddetli tepkiler göstererek, baskıcı oldukları izlenimi uyandırmışlardır. Bu çerçevede ilk elden tecrübe sahibi olan yazar Salman Rüşdi, Hollandalı film yapımcısı Theo van Gogh ve Hz. Muhammed'e (SAS) hakaret eden karikatürleri yayımlayan Danimarka gazetesi *Jyllands-Posten* vakalarını sayabiliriz.

Bu delil bolluğundan ötürü, bugün Batı dünyasında pek çok kişi, İslam'ın özgürlükle bağdaşmayan otoriter bir din olduğu fikrinde. "Niçin İslam dünyası bu kadar özgürlük yoksunu?" diye soruyor, sonra da cevabı, "Çünkü İslam, hoşgörüsüz, baskıcı ve şiddet dolu bir din" diye vermekte gecikmiyorlar.

Ama, siz siz olun, bu kadar acele etmeyin ve önce size aşağıda anlatacağım hikâyeye bir kulak verin...

"İslam'ın ne kadar acımasız olduğunu" anlamak

2006 yılının Kasım ayında, Atlanta kentinde yaşayan Halid Âdem'le ilgili korkunç bir haber, Amerikan kamuoyunda şok etkisi yarattı. Etiyopyalı bir Müslüman göçmen olan Âdem, kendi öz kızına şiddetli kötü muamele ve işkence yapmaktan suçlu bulunmuştu: Çünkü, iki yaşındaki minik kızının klitorisini mutfak makasıyla kesip koparmıştı!

Mahkeme esnasında Âdem'in eşi şöyle tanıklık etti: "Kocam bana kızımızın bekâretini korumak istediğini ve bunun Allah'ın emri olduğunu söyledi."[2]

Bunun üzerine Amerikalı muhafazakâr yazar Warner Todd Huston, popüler bir internet sitesinde olayla ilgili bir yazı yazdı ve "küçük kızların mahrem yerlerini sakatlayan bu yaygın Müslüman âdeti"ni kınadı. Huston, ayrıca, bu olaydan hareketle daha genel bir yorumda da bulundu. "Biz" dedi okuyucularına, "İslam'ın ne kadar acımasız bir din olduğunu, toplumun en incinebilir kesimleri olan kız çocuklarına ve kadınlara reva görülen bu muameleden anlamalıyız."[3]

Doğrusu, ortada gerçekten de feci bir vahşet vardı ve hem Müslüman Halid Âdem, hem de Müslüman olmayan Todd Huston, bunun İslam'ın bir emri olduğuna inanıyordu. Oysa, ikisi de yanılıyordu! Çünkü Âdem'in kızına uyguladığı ve "kadın sünneti" olarak bilinen pratik, İslam'ın yazılı kaynaklarına değil, Kuzeydoğu Afrika'nın binlerce yıllık geleneklerine dayanır. Kökeni, kadınların cinsel

birleşme esnasında zevk duymalarını “ahlaksızlık” sayan çok eski bir anlayıştır. Mısır’da yapılan kazılardan elde edilen bulgular, söz konusu uygulamanın İslam’dan, Hıristiyanlık’tan ve hatta yazılı tarihten de önce var olduğunu göstermiştir.[4] Ne yazık ki, aynı uygulama bugün Mısır, Sudan ve Afrika’nın diğer bölgelerinde yaygın bir şekilde sürmektedir – ama sadece Müslümanlar arasında değil, başka inançtan olan insanlar arasında da. Nüfusunun yüzde 63’ü Hıristiyan olan Etiyopya’da daha 20-30 yıl öncesine kadar neredeyse beş kadından dördü sünnet edilmiş halde idi.[5] Tabiata tapan animistlerin yanı sıra, Afrika’nın kuzeydoğusundaki dağlarda yaşayan bir Yahudi kabilesi dahi bu kötü âdeti devam ettirmektedir.[6]

Görüldüğü gibi, ilk bakışta İslam’la ilgili görünen bir sorun, biraz yakından incelenince, kuşaktan kuşağa aktarılan bir yerel gelenekle ilgili çıkabilmektedir.

Peki, acaba buradan kendimize bir ders çıkarmalı mıyız?

Acaba, günümüz İslam toplumlarındaki diğer bazı sorunlar, dinden değil de, o toplumlarda eskiden beri var olan gelenekler, tutumlar ve zihniyetlerden kaynaklanıyor olabilir mi? Ve –kızını sünnet etmeyi yanlış bir şekilde “Allah’ın dileği” zanneden Halid Âdem gibi– Müslümanların kendilerinin dahi bu problemin farkında olmamaları mümkün mü?

İnsanların tarihinde Allah’ın kelamı

Bana üstteki soruyu sorduran ilk tecrübe, on yedi yaşıma rastlar. O lise dönemimde, çevremde tanıdığım Müslümanların çok azının yaptığı bir şeyi yapmış, yani Kur’an’ı Türkçe mealinden sonuna kadar okumuştum.

Beni şaşırtan bir nokta, aşırı muhafazakâr bazı "İslami kitaplar"da rastladığım bazı sert kural ve yasakların neredeyse hiçbirinin Kur'an'da yer almayışıydı. Mesela Kur'an, zina yapanların taşlanması, içki içenlerin cezalandırılması ya da İslam'ı terk eden veya ona "dil uzatanlar"ın öldürülmesi gibi konularda hiçbir hüküm içermiyordu. Üstelik "İslam devleti", "küresel halifelik" ya da "din polisi" gibi kavramlar da yoktu. Yani, Müslüman dünyada şahit olduğum ve şahit olmaktan çok da memnun olmadığım birçok şey, İslam'ın kutsal kitabında yer almıyordu.

Fark ettiğim bu yalın gerçek, bir yönüyle, çok anlaşılır bir durumdu aslında. Sadece İslamiyet'in değil, her dinin bir "öz"ü vardır. Bu, genellikle ilahi bir kökeni olduğuna inanılan bir metindir. Sonra bu öz, tarihte yol almaya başlar. İnsanlar onu anlamaya, yorumlamaya çalışırlar, ve bazen de yanlış yorumlarlar. İslam'ın ilahi özü olan Kur'an da, tarih içinde yol aldıkça, üzerine pek çok yeni öğreti, ilke, pratik ve hareket tarzı eklenmiştir. İslam tarihinin (benim bu kitapta incelemeye çalıştığım) bazı kritik dönüm noktalarında ise, Kur'an'ın bazı yorumları bazı yorumlarına üstün gelmiştir. Bu üstünlüğün sebebi de, onların illa daha mantıklı, doğru ya da sahih olmaları değil, çoğu kez siyaseten ve kültürel açıdan daha kabul edilebilir olmalarıdır.

İşte bu nedenledir ki, günümüzde İslam, on dört yüzyıllık bir geleneğin bütün ağırlığını üzerinde taşımaktadır. Dahası, Müslümanların son iki yüzyılda maruz kaldığı siyasi kriz ve travmaların da yükünü taşımaktadır. İyi haber ise, sadece İslam'ın yeni ve taze bakış açılarıyla tekrar yorumlanabilmesinin önünün açık olması değil, aynı zamanda bu yeni

yorumların serpilmekte oluşudur. Kilit öneme sahip örneklerden biri, ilerleyen sayfalarda bahsedileceği üzere, sessiz bir İslami reformasyon sürecinin yaşandığı günümüz modern Türkiyesidir.

Ama Türkiye deyince, sizinle paylaşmam gereken diğer hikâye aklıma geldi. İzninizle, anlatayım...

"İslam olmayan"ın ne kadar acımasız olabileceğini anlamak

1981 yılı Ocak ayının soğuk ve karlı bir sabahında – dedemlerin evindeki "yaz okulu"mdan birkaç ay sonra– annem beni çok erken bir saatte uyandırdı. Normalde beni okula hazırlardı ama o gün için başka planlarımız vardı. Hızlı bir kahvaltıdan sonra, evden çıktık ve Ankara'nın uzak semtlerinden biri olan Mamak'a varmak için iki ayrı otobüs değiştirdik. Gittiğimiz yer, bir park ya da alışveriş merkezi değil, biraz korkutucu bir yerdi: askeri hapishane.

Bu hapishane, elektrik verilmiş dikenli tellerle çevrili birçok barakası olan devasa bir tesisti. Ellerinde makineli tüfeklerle nöbet tutan birçok asker vardı. Aralarından bazıları, çirkin gözetleme kulelerinden sert bakışlarla etrafı gözlüyordu. Açıkçası, karşımdaki manzara, bir Nazi çalışma kampını veya Sovyet gulagını andırıyordu.

Hapishanenin girişinde yaklaşık bir saat bekledikten sonra, askerler bizi orada bulunan bir düzine kadın ve birkaç çocukla birlikte iç bahçeye aldı. Bahçe, boydan boya dikenli tellerden oluşan bir çitle tam ortadan ikiye bölünmüştü. "Sıraya geç!" diye bağırdı bir asker ve sonra yine aynı sert ses tonuyla uyardı: "On dakikanız var!" O sırada ben, uygun adım bize doğru yürüyen bir grup tutuklu gördüm. Tutuklular

yürürken, askerler onlara bağırıyordu: “Yürüyün; sol, sağ; sol, sağ!” Birkaç saniye sonra, gruba, “Ne mutlu Türküm diyene” diye yüksek sesle bağırmaları emredildi. Daha sonra, tutuklular dikenli tellerden oluşan çitin öbür tarafında sıraya geçtiklerinde onunla yüz yüze geldim: babamla.

Babam, onu en son gördüğüm dört ay öncesine göre çok zayıflamıştı ve başı tıraş edilmişti. Yine de, yüzünde eskiden olduğu gibi kocaman bir gülümseme vardı ve bizi mutlu bir şekilde selamladı. Hayal meyal hatırladığım kadarıyla, bize hapishanede çok rahat olduğunu ve yakında eve döneceğini anlattı. Ama o ve annem, bazı acı gerçekleri benden saklıyorlardı: Mamak Askeri Cezaevi’nde sistematik işkence vardı ve babam da dahil olmak üzere tutukluların çoğu idamla yargılanıyordu.

Peki, sebep? Aslında hiçbir sebep yoktu. Babam tanınmış bir entelektüeldi. Dahası, Milliyetçi Hareket Partisi’nin ve esasen Türkiye’de yükselen komünizm akımına bir tepki olarak ortaya çıkmış “milliyetçi” hareketin bir üyesiydi. Marksist-Leninist ideolojiyi ve “Sovyet emperyalizmi”ni eleştiren kitaplar yazmıştı. *Politikada Şiddet* kitabında özellikle Fransız, Bolşevik ve İran devrimlerini eleştirerek, otoriter rejimlerin her türlüsüne karşı çıkmıştı. Aynı zamanda, kendi siyasi kampının saldırgan eğilimlerine de itiraz etmişti. Bazı solcuların, onu sağ kesimde makuliyetin sesi olarak görüp kendisine saygı duymalarının sebebi buydu.

Ancak, 12 Eylül 1980’de darbe yapan Türk Silahlı Kuvvetleri, böyle nüansları önemsemiyordu. Cuntacı generaller, ister sağ ister sol kesimden olsun, bütün siyasetçi ve aktivistlerin yakalanmasını emretti. Üç yıl içinde tutuklananların sayısı, 600.000 gibi inanılmaz

bir rakama ulaşacaktı. Bu insanların bir kısmı, mahkemeye çıkarılmadan aylarca tutuklu kaldıktan sonra, hiçbir şeyle suçlanmadan serbest bırakılacak, babamın payına da on dört ay düşecekti. Öte yandan aynı dönemde binlerce tutuklu, hapishanelerde vahşice işkence gördü. İşkence yüzünden 175 kişi hayatını kaybederken, çok sayıda kişi de sakat kaldı. 50 kişi asıldı. Liberal yazar Soli Özel'in tanımıyla, darbe ve ardından gelen süreç, baştan sona bir "şiddet orjisi"ydi.[7]

Generaller 1970'li yıllarda Marksist ve milliyetçi militanlar arasında meydana gelen silahlı çatışmaların yarattığı "anarşi ve terör dönemini sona erdirmek" için darbe yaptıklarını savunuyorlardı. Bu yanlış değildi, ama cuntanın kendi terörü, başka her şeyden çok daha yıkıcı oldu. Üstelik, bu devlet terörü, ülkenin geleceğine damga vuracak yeni bir şiddet dalgasının tohumlarını ekti. Diyarbakır askeri hapishanesinde en korkunç işkencelere maruz kalan Kürt tutuklular, serbest kaldıklarında intikam istediler. Ve Kürdistan İşçi Partisi (PKK) bayrağı altında Türkiye'yi onyıllarca vuracak olan terörist mücadeleye seve seve katıldılar.

Tüm bu zulümler, halkının ezici çoğunluğu Müslüman olan Türkiye'de yaşandı. Ama, olanların İslam'la bir ilgisi yoktu. Marksistler İslam'a zaten karşıydılar; milliyetçiler ise dine saygı duymakla beraber, vatanseverlikten ilham alıyorlardı. (Birbirine düşman bu iki grup, barışçıl hareket eden İslamcı gençleri de fazla pasif görüyorlardı.) Ve tüm bu gruplar içinde en zalimi olan ordu, Müslüman dünyanın şimdiye kadar gördüğü en laikçi liderlerden biri olan Atatürk'ten başkasının takipçisi değildi.

Diğer bir deyişle, Mamak Askeri Cezaevi'ndeki o soğuk kış günü, Müslüman bir çocuk olan ben –

bugünlerde bazı Batılıların kolaylıkla varsayabileceğinin aksine– İslam adına değil, laik devlet adına yapılan bir zorbalığa şahit oldum. Yıllar geçtikçe, bu laik zorbalığın başka örneklerine de rastladım. Örneğin, kadınları başlarını örtmeye zorlayan "din polisi" görmedim Türkiye'de; ama kadınları başlarını açmaya zorlayan "laiklik polisi" gördüm.[8]

Sanırım bu nedenle, İran, Sudan ve Afganistan gibi ülkelerdeki "İslami" diktatörlükleri gördüğüm zaman, İslam ile otoriterlik arasında içkin bir bağ olduğu sonucuna ulaşmadım. Aksine, çok anlamlı bir biçimde, Ortadoğu'nun otoriter Müslümanları ile Türkiye'nin otoriter laiklerinin çok benzer bir zihniyet taşıdığını fark ettim. Anladım ki, sorun, din veya laiklik değil, özgürlükten nasibini alamamış bu otoriter zihniyetti.

Dahası, bir şey daha fark ettim: Bu otoriter zihniyet, Rusya ve Çin gibi, Asya'da bulunan gayrimüslim ülkelerin de sorunuydu.

Dolayısıyla şu soruyu sordum kendi kendime: Müslüman dünyadaki otoriter rejim ve akımlar, İslam'dan değil de, acaba dünyanın bu kısmında kökleşmiş siyasi kültürler ve sosyal yapılardan kaynaklanıyor olabilir mi?

Başka bir ifadeyle, acaba otoriter Müslümanlar, hasbelkader Müslüman olmuş otoriter olan insanlar mı?

Mekke'den İstanbul'a

Şu an elinizde tuttuğunuz kitapta, bu soruları üç kısma ayrılmış uzun bir tartışma çerçevesinde cevaplamaya çalışacağım.

Birinci Kısım'da, İslamiyet'in ilk asırlarına gideceğiz. Bireyin Allah karşısındaki sorumluluğunu vurgulayan güçlü tektanrıcılık (tevhid) mesajının, Arapları ve ardından bütün Ortadoğu coğrafyasını nasıl olağanüstü biçimde dönüştürdüğünü göreceğiz. Ardından, İslamiyet'in ilk yüzyıllarında akılcı ve hatta özgürlükçü düşüncelerin nasıl ortaya çıktığını, fakat uzun vadede niçin yeterince tayin edici olamadıklarını ele alacağız. Ayrıca, Kur'an'ın ezeli mesajı ile İslam'ın tarihsel uygulamaları arasındaki farkı inceleyecek, bu bağlamda, peygamber olarak Hz. Muhammed'in bazı siyasi ve askeri eylemlerine de yakından bakacağız.

İkinci Kısım ise, biraz daha yakın tarihle ilgili. Önce, 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar Müslüman bir süper güç olmayı sürdürmüş Osmanlı İmparatorluğu hakkında bir bölüm okuyacaksınız. Bu bölümde özellikle Osmanlı elitinin Batı dünyasından liberal düşünce ve kurumları nasıl aldığına ve bunları İslam'la nasıl uzlaştırdığına bakacağız. Hem Batı hem de Doğu âleminde unutulan, ama aslında her ikisi için de son derece önemli bir hikâye bu.

Ardından, İslam adı altında bize katı bir ideoloji ve bazen de şiddet getiren 20. yüzyılın anomalisini, yani İslamcılığı inceleyeceğiz. Kitapta da göreceğimiz üzere, on dört yüzyıllık geçmişe sahip bir dine atfen konuşan ama aslında ondan farklı bir tabiata sahip olan bu modern ideolojinin, kendi içinde yanlış yollara saptığı bir gerçek. Ama, Batı da dahil olmak üzere, düşmanlarının ona çok yanlış biçimlerde karşılık verdiği de başka bir gerçek.

İkinci Kısım'ın son bölümünde ele alınan konu ise, bugünkü Türkiye'de yaşanan İslami değişim. Bu konuyu, sadece bir parçası olduğum ve iyi bildiğim için seçmedim. Asıl neden, Türkiye'nin Batı

dünyasında pek fark edilmemiş olan sıradışı öyküsünün, İslam ile liberalizm arasında gün geçtikçe olgunlaşan bir sentezi temsil ediyor olmasıdır. Bu sentezin olgunlaşma sürecinde, Türkiye'de Müslümanların ülkenin laik kesimiyle ilişkilerinden çıkardığı derslerle birlikte, hiç şüphesiz, Osmanlı mirası da önemli bir rol oynuyor.

Dahası, Türkiye, son yıllarda, dini daha modern bir zihniyetle yorumlamaya başlayan Müslüman orta sınıfın yükselişiyle birlikte, belki de İslam tarihinde eşi benzeri görülmemiş bir deney sahnesine dönüşmüş durumda. Yüzyıllar boyunca İslam, büyük oranda köylülerin, toprak sahiplerinin, askerlerin ve bürokratların diniydi; ancak Türkiye'de 1980'li yıllarda gerçekleşen "serbest piyasa devrimi"nden bu yana, aynı zamanda kentli girişimcilerin ve profesyonellerin de dini haline geldi. Ortaya çıkan bu "İslami Kalvinistler" –Batılı bir araştırma kurumunun ifadesiyle– sosyolog Max Weber'in ünlü "kapitalizmin ruhu" tezini çağrıştırır biçimde, demokrasiyi ve serbest piyasa ekonomisini güçlü bir şekilde destekliyorlar.[9] Üstelik, eski kuşaklara göre daha bireyci bir anlayışa sahipler. Dolayısıyla, Müslüman yazar Dücane Cündioğlu'nun ifadesiyle, "Kur'an ve itaat"ten daha çok, "Kur'an ve özgürlüğe" dair bir şeyler duymak istiyorlar.[10]

Dolayısıyla, bu özgürlük arayışı içindeki Müslümanlar, dünya genelindeki milyonlarca dindaşları gibi, din geleneği içindeki otoriter unsurlardan rahatsız oluyor, ikna oldukları liberal fikirler ile bağlı oldukları din arasında bir senteze ihtiyaç duyuyorlar.

Diğer bir ifadeyle, Müslümanca bir özgürlük savunmasına ihtiyaç duyuyorlar. Kitabın Üçüncü

Kısım'ında yer alan "Devletten özgürlük", "Günah işleme özgürlüğü" ve "İslam'dan özgürlük" bölümleri ise, bu özgürlük savunmasının ana hatlarını çiziyor.

Özetle, denebilir ki, bu kitap, otuz yıl kadar önce dedemin evinde başlayan ve bugüne kadar kesintisiz süregelen bir entelektüel ve manevi yolculuğun meyvesidir. O zamandan bu yana İngilizce eğitim veren modern okullara gittim ve bu okullarda Batı'nın liberal geleneği hakkında çok şey öğrendim. Ama dinime dair öğrenme, keşfetme ve bu konuda daha fazla tecrübe sahibi olma tutkumu da hiç kaybetmedim. 1990'lı yıllardan itibaren çeşitli İslami gruplarla haşır neşir oldum, erdemleri kadar kusurlarına da birinci elden tanıklık ettim. Sonunda, bu grupların hiçbirine mensup kalmadım, ama her birinin pratiklerinden birtakım dersler çıkardım.

Sanırım yıllar içinde geliştirdiğim reflekslerden biri, zorbalıktan nefret etmek oldu. Onu, ilk olarak sekiz yaşında bir çocukken, dikenli tellerin etrafında sallanan "laik" silahların namlusunda görmüştüm. Fakat, üniversite dönemimde ve gazetecilik yıllarımda Ortadoğu'yu araştırdıkça, "İslami" namluların da diğerlerinden farkı olmayabileceğini keşfettim. Gördüm ki, "ulus" ya da "devlet" adına hareket eden despotlar kadar, Allah adına hareket eden despotlar da kötüydü.

Sonuç olarak, çağdaş Müslüman dünyanın özgürlüğü kucaklaması gerektiğine inandım: Bireyler ve cemaatlerin, Müslümanlar ve gayrimüslimlerin, inananlar ve inanmayanların, kadınlar ve erkeklerin, fikirler ve kanaatlerin, piyasalar ve girişimcilerin özgürlüğünü... Kanaatim odur ki, Müslüman toplumlar, ancak bu sayede kendi modernitelerini

üretebilir ve Allah-merkezli bir dindarlık için gerekli zemini oluşturabilirler.

Sözünü ettiğim bu hedefin bazılarına göründüğü kadar imkânsız olmadığını açıklamak için, evvela İslam'ın tarihte nasıl yürüdüğüne ve bu süreçte özgürlüğe ne olduğuna bakmak gerekiyor. Bunun için ise, on dört yüzyıl öncesine uzanan bir yolculuk bizi bekliyor.

1 Kur'an, Mü'minûn, 78. Kitaptaki Kur'an-ı Kerim alıntıları Ali Bulaç mealindendir: *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı (Meal ve Sözlük)*, Haz. Ali Bulaç (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983).

2 Page Rockwell, "Secret Cutting" [Gizli Kesme], Salon.com, 30 Ekim 2006.

3 Warner Todd Huston, "Muslim Mutilation of Little Girl in Atlanta, Georgia" [Georgia, Atlanta'da Müslüman Baba Küçük Kızını Sakatladı], Americandaily.com, 27 Ekim 2006.

4 Bettina Shell-Duncan ve Ylva Hemlund, *Female 'Circumcision' in Africa: Culture, Controversy, and Change* [Afrika'da Kadın "Sünneti": Kültür, İhtilaf ve Değişim] (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2000), s. 168.

5 Richard Pankhurst, "A Historical Examination of Traditional Ethiopian Medicine" [Geleneksel Etiyopya Tıbbına Dair Tarihsel Bir Değerlendirme], *Ethiopian Medical Journal* 3 (1965): 157-172.

6 Frances A. Althaus, "Female Circumcision: Rite of Passage or Violation of Rights?" [Kadın Sünneti: Geçiş Ayini mi, Hak İhlali mi?], *International Family Planning Perspectives* 23, No. 3 (Eylül 1997).

7 Soli Özel, "Geleceği Kurmak (3)", *Habertürk*, 10 Eylül 2010.

8 "Laiklik polisi" sözüyle, Türkiye'de bazı üniversitelerin giriş kapılarında görevlendirilmiş polis memurlarını kastediyorum. Başörtüsü yasağının fiili olarak kalktığı 2010 yılına kadar laiklik polislerinin görevlerinden biri de, "çağdaş görünüşlü olmayan" öğrencilerin (özellikle başörtüsü takan kız öğrencilerin) hiçbirinin kampüse girmemesini sağlamaktı.

9 Alman sosyolog Max Weber 1905 yılında yazdığı *Die Protestantische Ethik und der Geist der Kapitalizmus* [Türkçede *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adıyla birkaç çevirisi bulunmaktadır] adlı kitabında Avrupa'da Püriten ahlak ve fikirlerin modern kapitalizmin gelişimini olumlu yönde etkilediğini öne sürmüştü. *İslami Kalvinistler* ifadesi, Avrupa İstikrar Girişimi'nin [European Stability Initiative] bir raporundan alınmıştır (*Islamic*

Calvinists: Change and Conservatism in Central Anatolia [İslami Kalvinistler: Orta Anadolu'da Değişim ve Muhafazakârlık], 19 Eylül 2005, Berlin/İstanbul).

10 Dücane Cündioğlu, "Düşünürken Modern, İnanırken Geleneksel", *Yeni Şafak*, 13 Aralık 2009. İslami kapitalizmi eleştiren bir muhafazakâr olarak Cündioğlu, bu ifadeyi bir anlamda onaylamadığı bir duruma işaret etmek için kullanmaktadır.

Birinci kısım

Başlangıçlar

İslam’da kurucu gelişmelerin yaşandığı ve en sonunda Müslüman ortodoksinin belirginleştiği ve ortaya çıktığı zaman dilimi, yaklaşık iki buçuk yüzyıllık bir süreyi kapsar.

–Fazlur Rahman (1911-1988), Müslüman ilahiyatçı

Birinci bölüm

Kabilelerin üzerine doğan nur

Şayet her birey [toplumun ötesinde] bir kadere sahip ise, o zaman bireye bir araç olarak bakılamaz; birey kendi içinde bir amaçtır.

–Robert A. Sirico, Katolik rahip[1]

Milattan sonra 610 yılında küçük Mekke şehrinde yaşayan bir Arap, Hira adındaki mağarada sıradışı bir ses işitti. “Oku!” diye emretti ses. “Seni yaratan Rabbinin adıyla oku!”

Ve dünya sonsuza dek değişti.

Bu sesin muhatabı, Mekke’nin meşhur kabilelerinden Ben-i Haşim’e mensup Hz. Muhammed’den başkası değildi. Her ne kadar bir yetim olarak büyüse de, önde gelen akrabaları sayesinde rahat bir hayat yaşamıştı. Daha genç yaşlarında, Suriye’ye yaptığı ticari yolculuklarda amcası Ebu Talib’e eşlik etmeye başlamış, böylece alım-satım işlerinde tecrübe kazanmıştı.

Kısa sürede başarılı ve saygın bir tüccar oldu. Yirmi beş yaşındayken, iş hayatında kendisinden daha başarılı olmuş kırk yaşında zengin bir dul olan Hatice’yle evlendi.

Ticaret, Mekke’nin iki ekonomik direğinden biriydi. Diğeri çoktanrıcılıktı. Şehrin ortasında bulunan küb şeklindeki bina (Kâbe), içinde üç yüz civarında putun yer aldığı büyük bir tapınak durumundaydı. Mekke dışındaki Araplar, bu putlara hürmetlerini sunmak için her yıl şehri ziyaret ederlerdi. Böylece, Mekke prestij kazanırken, Mekkeliler de yüksek kârlar sağlardı.

Yıllar geçti ve Hz. Muhammed kırk yaşına ulaştı. Rivayetlere göre, mutlu bir evliliği vardı. Toplumun oldukça saygın bir üyesiydi. Halk arasında son derece ahlaklı bir kişi olarak biliniyordu. İnsanlar onu "El-Emin" diye çağırır, bir ihtilaf ortaya çıktığında çözmesi için ondan yardım istenirdi.

Bu şartlar altında, Hz. Muhammed, iyi para kazanıp rahat içinde öleceği kolay bir hayat sürebilirdi. Ama kaderinde bundan fazlası yazılıydı. Hayatı boyunca, içinde yaşadığı topluma ilişkin ahlaki endişeleri olmuştu. Mekkelilerin fakirlere, kölelere ve kadınlara insafsızca davranması, onu çok rahatsız ediyordu. Etrafını saran putperestlikten de rahatsızdı. İnsanların kendi elleriyle yaptıkları putlara tapmaları, ona saçma görünüyordu.

İslami kaynaklara göre, Peygamber okuma yazma bilmiyordu. Bazıları, onun tüccar olarak ticari belgelere aşina olması gerektiğini ileri sürerek, buna karşı çıkmışlardır. Ancak, son tahlilde, Hz. Muhammed oturup literatürü takip edecek bir kültür adamı değildi. Ancak kuşkusuz bir tefekkür adamıydı: Sık sık yaşadığı şehri terk ederek Hira Dağı'ndaki bir mağaraya çekilir, orada saatler boyunca oturup, tabiatı, toplumu ve hayatın anlamını tefekkür ederdi.

İşte bu inziva anlarından birinde işitti "Oku!" sesini. Vahyin bu ilk kelimesi –Arapça *ikra*– "ezberden okuma" anlamına gelen "Kur'an" isminin de köküydü.

Hz. Muhammed karanlık bir mağaranın içinde böyle bir ses işitmeyi hiç beklemediği için çok korktu. O kadar korktu ki, mağarayı terk edip dağdan aşağı koşmaya başladı. Evine geldiğinde hâlâ titriyordu. Karısından hemen üzerini örtmesini istedi, cinlerin kendisine musallat olmuş olabileceğini söyledi. Eşinin bu halini gören Hatice, İslami kaynaklarda aktarıldığı

üzere, gayet soğukkanlı bir şekilde onu kollarına aldı ve şöyle dedi:

> Sen akrabalarına iyi davranırsın ve onlara saygı gösterirsin. Fakire ve acizlere yardım eder, onların yükünü hafifletirsin. Halkının ahlakını yükseltmeye uğraşırsın. Misafire ikram eder, sıkıntıda olanların yardımına koşarsın. Bu, olamaz.[2]

Bu sözlerle eşini rahatlatan Hatice, yaşanan tuhaf olayı Hıristiyan kuzeni Varaka'ya danışmayı önerdi. Dini bilgisi derin olan Varaka, mağarada seslenen ruhun ilahi olduğu sonucuna varmakta hiç tereddüt etmedi. İletilen mesajın, Musa ve diğer Yahudi peygamberlere gelenlere çok benzediğini gördü. Ve sevinçle Hatice'ye seslendi: "Müjde! Müjde! Kocan halkına gönderilmiş bir peygamberdir!"

Hz. Muhammed'in hayatının geri kalan kısmı, bu inanç üzerine yükselecekti. Yaşadıklarına dair şüpheleri bir süre daha devam etse de, sonrasında halkını putperestlikten ve ahlaki çöküntüden kurtarmak üzere Allah tarafından seçildiğine tam olarak inandı. Ve İslam'ın temeli olan "Allah'tan başka ilah yoktur" mesajını, yüzlerce ilaha tapınan putperest bir topluma haykırmaya devam etti.[3]

Vahyin tamamlanması, peygamberin vefat ettiği 8 Temmuz 632'ye kadar tam yirmi üç yıllık bir süreyi kapsadı. Bu muazzam yolculuk boyunca da, Kur'an ayetleri, ilk vahiyden itibaren, peygambere ve onun her geçen gün artan destekçilerine yol gösterdi. Bazı vahiyler Hz. Muhammed'i destekleyip teşvik ederken, bazıları da uyardı, hatta ihtar etti. Ve vahiy, son tahlilde, onu 7. yüzyılda yaşayan bir Arap tüccarı olmaktan, milyarlarca insanın ebedi kılavuzu olmak gibi erişilmez bir makama yükseltti.

Bir misyon insanı

Hz. Muhammed'e gelen vahyin kaynağı neydi? O, bir ses işittiğini mi zannetti, yoksa ilahi bir varlık gerçekten onunla konuştu mu? Başka bir ifadeyle, peygamber mi Kur'an'ı ortaya çıkardı, yoksa Kur'an mı peygamberi?

Ben de dahil olmak üzere tüm Müslümanlar, Kur'an'ın peygamberi ortaya çıkardığına inanırlar; bir insanı Müslüman yapan da bu inançtır. Tartışmanın bu kısmı, elbette bir iman meselesidir. Ancak Kur'an'a bakıldığında, bunun akla uygun bir iman olduğu da görülür. Çünkü Kur'an, her şeyden önce, ilahi bir kökene sahip olma iddiasıyla çok tutarlı bir yapıdadır. Bu kitabı okuyan herkes, içinde yer alan bütün ayetlerin yalnızca Allah'ın sözü olduğunu hissettiren bir perspektifle yazıldığını görür. Ayet ayet, sure sure ilerledikçe, okur, Kur'an'ın en temel karakterinin "*teocentricism*" (yani, "Allah-merkezlilik") olduğunu fark eder: Övülen sadece Allah'tır ve her olay O'nun kudret ve inayetine bağlanır.

Bu noktada, Hıristiyanların kutsal metni olan Yeni Ahit ile Kur'an arasında çok ciddi bir fark vardır. Hz. İsa'nın hayatından bahseden İncillerin aksine, Kur'an Muhammed'*den* söz etmez, O'*na* söz söyler. Bu sebepledir ki, Kur'an'da, Hz. Muhammed'in hayatına dair hemen hemen hiçbir bilgi yoktur. Peygamberin hayatı Müslüman yazarlar tarafından onun vefatından ancak bir buçuk yüzyıl sonra kaleme alınmıştır.

Öteden beri, Kur'an'ı Hz. Muhammed'in veya çevresindeki birilerinin yazmış olabileceği ileri sürülmüştür. Müslümanlar ise, bu iddia karşısında, Kur'an'ın edebi açıdan tam bir şaheser olduğu, indiği dönemde yaşayan insanların bilmesine imkân olmayan

bilimsel hakikatlerden söz ettiği ve bugün tarihin tasdik ettiği bazı kehanetlerde bulunduğunu savunurlar.[4] Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında bu tip tartışmalar muhtemelen devam edecektir. Ama İslam'ı inceleyen gayrimüslim bazı araştırmacıların bile, Hz. Muhammed'in, kendisinin Allah'ın Elçisi olduğuna ilişkin inancındaki samimiyeti ve dürüstlüğü teslim ettiklerini belirtmek gerekir. Örneğin, Alman Katolik ilahiyatçısı Adam Möhler, 1830 yılında yazdığı kitapta, "Biz Kur'an'da son derece orijinal bir dindarlık, derin bir adanmışlık ve gerçekten [Kur'an'a has] şairane bir dil olduğunu görüyoruz" diye yazmış ve şu sonuca ulaşmıştır: "Bu niteliklerin suni ve zoraki bir şekilde ortaya çıkması... [ve] Hz. Muhammed'in basit bir hilekâr olarak değerlendirilmesi imkânsızdır."[5]

Hz. Muhammed'in samimiyeti ve dürüstlüğüne dair başka bir kanıt da şu olsa gerek: Eğer o şöhret ve başarı peşinde koşan bir hilekâr olsaydı, böylesine zorlu ve riskli bir işe kalkışmazdı. Bugünden bakıldığında İslam'ın kuruluş yılları göz kamaştırıcı başarıların tarihi gibi görünse de, başlangıçta bu denli sıradışı bir başarıyı hiç kimse öngöremezdi. Aksine, peygamberliğin ilk yıllarında, ortalama bir Mekkeli, Hz. Muhammed'in zaferler kazanacağını rüyasında görse inanmazdı. Çünkü o, bölgenin yerleşik kültürüne meydan okuyan ümitsiz bir mecnun gibi görünüyordu. Bu durumu en iyi yansıtan örneklerden biri, Mekke'nin en güçlü insanlarının, Hz. Muhammed'i amcası Ebu Talib'e şikâyet ederken söyledikleridir: "Senin yeğenin Muhammed, bizim tanrılarımıza küfretti, dinimizi aşağıladı, hayat tarzımızla alay etti ve atalarımızı sapkınlıkla suçladı."[6]

Dolayısıyla, denebilir ki, Hz. Muhammed'in misyonu, ona ömrünün son günlerine kadar rahat yüzü göstermeyecek bir misyondu. Nitekim Mekke'deki ilk on üç yıl hakaretler, tehditler ve tacizlerle geçti. Belli bir aşamada, Mekke'nin önde gelenleri, Hz. Muhammed'den putperestliğe saldırmaktan geri durmasını, ısrarla savunduğu tevhid inancını biraz yumuşatmasını istediler. Anlaşılan, o da bu fikre biraz meyletti, ancak yeni bir vahiy onu şiddetle ikaz etti.[7] Cehennem ateşiyle uyarılan ve içine düştüğü durumdan pişmanlık duyan Hz. Muhammed de, atalarının icat ettiği tanrıların sahte tanrılar olduğunu ilan etmeyi sürdürdü. Bu ise, ona ve çevresindeki mü'minlere sadece daha fazla düşmanlık ve baskı getirdi.

Hz. Muhammed'in risalet misyonunun bir sonraki evresi, kendisinin ve takipçilerinin yok olma tehlikesiyle yüz yüze geldiği Medine şehrinde yaşandı. Müslümanlar açısından son derece zor geçen Uhud Savaşı'nda o da yaralandı. İslami araştırmalarıyla ünlü İngiliz William Montgomery Watt'a göre, bu müthiş kararlılık, hakiki bir adanmışlığın kanıtıydı: "Hz. Muhammed'in dünyevi açıdan hiçbir başarı ihtimalinin görünmediği Mekke döneminde, eziyet ve işkencelere karşı tahammül içinde bu kadar hazır bulunuşunu, ancak kendisine ve misyonuna olan engin inancı açıklayabilir"di.[8]

Peki ama, Hz. Muhammed'in bu çetin misyonunun özünde yatan fikirler neydi ve bu fikirler toplumu nasıl dönüştürdü?

"Varlığım kabile varlığına armağan olsun"

İslami terminolojide, İslamiyet öncesindeki Arap toplumuna *cahiliye* denir. Cahiliye toplumunun dini açıdan en belirgin karakteri de putperestliktir. Ama bir sosyolog, muhtemelen başka bir özelliğin daha altını çizecektir: kabilecilik.

Bu kabilecilik ile coğrafya arasında yakın bir ilişki vardı. Çorak Arabistan Çölü'ndeki yaşam şartları çok çetindi, ve hayatta kalmanın tek yolu, sıkı sıkıya kenetlenmiş bir grup içinde yaşamaktı. Araplar bu sebeple birçok kabile ve aşiretler oluşturmuşlar, bireyler ise bu kolektif akrabalıkların çıkarı için kolaylıkla feda edilebilir sayılmıştı.

Sözgelimi, kabileler arasındaki sürekli savaşlar erkek kıtlığına yol açıyor, bu da Arap toplumunda erkekleri daha değerli kılıyordu. Dolayısıyla, aileler, faydalı görülmeyen ve erkekler gibi aile şerefine katkı yapmayacağı düşünülen yeni doğmuş kız çocuklarını öldürme kararı alabiliyorlardı. Önemli olan kabilenin menfaatiydi, bir şekilde onun parçası olmuş isimsiz bireylerin değil.

Benzer şekilde, ceza sistemi de birey yerine kabile bazında uygulanırdı. Çünkü, bireyin uçsuz bucaksız çölde iz bırakmadan gözden kaybolması çok kolay olduğu için, asıl suçluyu bulup cezalandırmak zordu. Bu nedenle, gerek suç gerek ceza, kolektif kan davaları üzerinden halledilirdi. Eğer A kabilesinden biri B kabilesinden birini öldürürse, o zaman suçu işleyen kabile, kısas olarak mağdur kabileye bir üyesini vermek zorundaydı. Klasik "göze göz, dişe diş" sistemiydi bu; ama *herhangi bir* göz ve *herhangi bir* diş.

Her şeyi grup üzerinden değerlendiren bu kolektif mantık, bu bölgedeki coğrafya kadar ilahiyatın da –ya da ilahiyat eksikliğinin de– bir sonucuydu. Araplar çok

sayıda tanrıya inanıyordu ama bu ilahlardan hiçbiri, insanları yaptıklarından sorumlu tutabilecek birer hâkim değildi. Ahiret inancı yoktu ve dolayısıyla insanın bu dünyayla sınırlanmamış, sonsuz bir kaderi de yoktu. Bu yüzden de, bir tarihçinin tespit ettiği gibi, "bir kadının ya da erkeğin elde edebileceği tek ölümsüzlük, kabilede ve kabile ruhunun sürekliliğinde mümkündü."[9](Bireyi kolektivite içinde eriten bu cahiliye anlayışının modern versiyonlarını da, çağımızın totaliter rejimlerinde ve hatta otoriter ulus-devletlerinde görebilirsiniz. "Varlığım Türk varlığına armağan olsun" gibi.)

Fakat, Kur'an bu cahiliye varsayımlarının hepsine meydan okudu. En başta, insanı, melekler de dahil olmak üzere, diğer bütün yaratılmışların üzerine çıkardı ve onu Allah'ın "yeryüzündeki halifesi" olarak tanımladı.[10]Dahası, daha ilk ayetlerinden itibaren, insanın Yaratıcı'sına karşı bireysel sorumluluğunu da vurguladı. İlk inen surelerden birinde, söz konusu sorumluluğun, insanın yaptığı ahlaki tercihlerde sınanacağı haber veriliyordu:

4. Andolsun, biz insanı bir zorluk içinde yarattık.
5. O, hiç kimsenin kendisine asla güç yetiremeyeceğini mi sanıyor?
6. O: 'Yığınla mal tüketip-yok ettim' diyor.
7. Kendisini hiç kimsenin görmediğini mi sanıyor?
8. Ona iki göz vermedik mi?
9. Bir dil ve iki dudak?
10. Biz ona 'iki yol-iki amaç' gösterdik.
11. Ancak o, sarp yokuşa göğüs germedi.
12. Sarp yokuşun ne olduğunu sana öğreten nedir?
13. Bir boynu çözmek (bir köleye özgürlük vermek)tir;
14. Ya da açlık gününde doyurmaktır,
15. Yakın olan bir yetimi,
16. Veya sürünen bir yoksulu.

> 17. Sonra iman edenlerden, sabrı birbirlerine tavsiye edenlerden, merhameti birbirlerine tavsiye edenlerden olmak.[11]

Kısacası Allah, insanlardan diğer insanlara iyilik yapmalarını bekliyordu. Ve her birey, bu ve benzeri bireysel sorumluluklarına göre ahirette yargılanacaktı. Erdemliler cennetle ödüllendirilirken, günahkârlar cehennemle cezalandırılacaktı. Ve en önemlisi, bir günahkârı, ne ailesi ne kabilesi, ne de bir başkası cezadan kurtaramayacaktı.[12]Kıyamet günü Allah şöyle buyuracaktı: "Andolsun, sizi ilk defa yarattığımız gibi (bugün de) 'teker teker, yapayalnız ve yalın (bir tarzda)' bize geldiniz..."[13]

Bu Kur'ani ilahiyat, bir uzmanın ifadesiyle, "erdemli davranışlar yoluyla bireysel kurtuluş elde etmeye odaklanmış bir dini hareket" doğurarak, ilk İslam toplumunu inşa etti.[14]Ünlü Katolik ilahiyatçı Hans Küng'e göre ise, bireysel kurtuluş üzerine yapılan bu vurgu, bireyin Arabistan'daki kabileci boyunduruktan özgürleşmesini sağladı:

> [Hz.] Muhammed'in yaydığı tutarlı tek-tanrıcılık... yeni bir bireysel sorumluluk yarattı... Tek bir Tanrı varsa ve o Tanrı Yaratıcı ise, onun yarattığı insanlar özel bir onur kazanıyor; her şeyi belirleyen bir kabileler sisteminin objeleri değil, Yaratıcı'larına karşı sorumlu ve hatta O'nun "halife"si olan bireyler oluyorlardı.[15]

Bu dönüşüm, Arap toplumunda kullanılan değer ifadelerine de yansıdı. İslam öncesi cahiliye döneminde, kişinin toplum içindeki konumu *neseb* ve *haseb* (soy ve sop) kavramlarıyla ölçülürdü. Haseb kelimesi, kişinin bireysel başarılarına değil, onun atalarına atfedilen başarıların kolektif toplamına işaret etmekteydi. Oysa Kur'an, asıl önemli olanın kişinin erdemi *(fazl)* olduğunu vurguladı ki, insan

bunu ancak kendi eylemleriyle kazanabilirdi.[16] (Fakat söz konusu “soy” merakı Müslüman toplumlarda ne yazık ki tümden ortadan kalkmayacaktı.)

Dahası, Kur’an çok geçmeden kan davalarını yasakladı, suçlara yasal cezalar belirledi ve fakirlere yardım etmek için sadakayı emretti.[17]İslam medeniyeti tarihçisi Marshall G. S. Hodgson’a göre, bütün bu emirler “bireyin kabile bağlarından bağımsız bir konum kazanmasına ve bireyci kültürel özelliklerin yeşermesine yardım etti.”[18]

Aslında, Araplar için yeni olan bu düşüncelerin geçmişi oldukça eskiye dayanıyordu. Bireyin güçlenmesine zemin hazırlayan tektanrıcı ilahiyat, önce Yahudilik daha sonra da Hıristiyanlık tarafından dünyaya sunulmuştu.[19]Ve burada görünen tektanrıcı süreklilik, Kur’an’ın iftiharla kabul ettiği bir durumdu: “Sana da” diyordu Allah, peygamberine, “önündeki kitap(lar)ı doğrulayıcı ve ona ‘bir şahid-gözetleyici’ olarak Kitab’ı (Kur’an’ı) indirdik...”[20]

“Önündeki kitaplar” ifadesi, Tevrat ve İncil’e işaret ederken, Kur’an’ın sadece aynı İbrahimi geleneğin devamı olduğunu ilan ediyordu. Ki bu iddia –buradaki devamlılık Müslümanların inandığı gibi ilahi bir vahye de dayandırılsa, diğerlerinin varsaydığı gibi beşeri bir derleme ve etkilenmeye de atfedilse– objektif olarak doğrudur.

Akla davet

Kur’an bireyi kabile boyunduruğundan çekip çıkarırken, acaba ondan ne istedi? Sadece iman etmesini mi? Kör, sorgulanmayan, dogmatik bir inanca sahip olmasını mı?

Hayır. Tam tersine, Kur’an, akla hitap eden deliller öne sürerek, okuyucularını sürekli düşünmeye davet eder. “Fikirler arasında bağlantı kurma, muhakeme etme ya da akli bir delili kavrama” anlamına gelen *akale* fiili (bu kitapta sıkça kullandığımız Ali Bulaç mealinde “akletmek, akıl erdirmek, düşünmek”) yaklaşık elli ayrı ayette geçer. Sayfaları boyunca Kur’an, tekrar tekrar, okuyucuyu bu zihinsel kapasitesini kullanmaya davet eder. Yine bu amaçla, yaratılmış kâinatı ve insan benliğini, kişiyi Allah’a götürecek “ayetler” olarak düşündürtür. Gökcisimlerinin hareketleri, atmosferin yapısı, insanın bedensel yetenekleri, hayvan ve bitki türleri gibi yaratılışın bütün harikaları, insanın ihtiyaçlarına göre o kadar olağanüstü düzenlenmiştir ki, Kur’an’a göre, bunların hepsinde “düşünen bir topluluk için gerçekten ayetler vardır.”[21]

Kur’an’daki akıl yürütme, hiç şüphesiz, dini hükümlerle yönlendirilir. Dahası, Kur’an ayetleri arasında ahiretin varlığı, melekler ve mucizeler gibi saf imana dayalı pek çok bahis vardır. Ancak, bu bahislerde geçen kavramlara inanmak için amprik bulguların ötesine gitmeye ihtiyaç olsa da, bunlarla çatışmaya lüzum yoktur. Bir başka ifadeyle, Kur’an’da aklı aşan hükümler varsa da, akılla çatışan hükümler yoktur.

Aksine, Kur’an’a göre, akılla çatışma halinde olanlar, iman etmeyenlerdir. Bir ayette açıkça dendiği gibi, “Bu, şüphesiz onların akletmeyen bir kavim olmaları dolayısıyla böyledir.”[22]Belçikalı akademisyen Henri Lammens, bu duruma, “Muhammed’in, imansızlığı insan aklının bir zaafı olarak gördüğü söylenebilir”[23]diyerek işaret etmektedir.

Sonraki bölümlerde, akletmeye ilişkin bu Kur'ani vurgunun, İslamiyet içinde akılcı (rasyonel) ekolün yükselişine nasıl zemin kazandırdığını ve onun da bireysel özgürlüğe nasıl felsefi temel hazırladığını göreceğiz.

Allah'ın kullarına verdiği haklar

Kur'an'ın Arap toplumuna kazandırdığı anlayışlardan bir başkası da, bireylerin çiğnenemez haklara sahip oldukları fikriydi. Peygamberin sosyal mesajında merkezi bir kavram olan adalet, sadece suç işleyenleri cezalandırmayı değil aynı zamanda hakları onlara göz dikenlerden korumayı da kapsıyordu.

Bu adalet, öncelikle Kur'an'ın zayıfın güçlü karşısında gözetilmesini emreden eşitlikçi mesajıyla temel buldu. Hz. Muhammed, "Allah katında, O'na itaat eden Habeşli bir köle, itaat etmeyen Kureyşli bir kabile reisinden daha iyidir"[24]diyordu. Bu radikal eşitlikçilik, Mekke'nin en prestijli kabilesi olan Kureyşliler için tam bir şoktu.

Kur'an'ın bir başka reformu, anne, baba ve çocuktan oluşan çekirdek aileyi güçlendirmek oldu. Miras, kabile içinde pay edilmekten çıkarılıp en yakın aile üyeleri arasında paylaştırılmaya başlandı. Bu düzenlemeler adım adım yapıldı, "ama genel eğilim, sürekli olarak, birey haklarını Allah önünde eşitlik temeli üzerinde güçlendirme yönündeydi."[25]

Bu, bazı modern okurlar için bir sürpriz olabilir; ama Kur'an'ın getirdiği bir başka devrim niteliğindeki yenilik, kadın haklarıydı. İslam-öncesi dönemde, peygamberin ilk eşi Hatice gibi nadir örnekler dışında, bir kadın erkeğin kölesi durumundaydı. Kadının mülk edinme hakkı yoktu; aksine kendisi bir

mülktü. Erkek, evleneceği kızın babasına “başlık parası” öderdi. Baba öldüğü zaman miras erkek çocuklarına geçer, karısı ve kızları hiç pay alamazdı.

İslam’la birlikte bütün bunlar değişti. Evvela, Kur’an, başlık parasının “mehir” adı altında doğruca evlenen kadına ödenmesini emretti ve kadının bu parayı ekonomik bir güvence olarak istediği kadar saklayabileceğini hükme bağladı. İkincisi, Kur’an, kadınlara mirastan pay verdi. Bu pay, erkek kardeşlerin aldığının sadece yarısıydı, ama erkeklerin evin her türlü ihtiyacının karşılanmasından sorumlu olduğu bir toplumda bu bile cömert sayılabilecek bir miktardı. Dahası, Kur’an, kadınların evlilik teklifini kabul etme ya da reddetme hakkı olduğunu güvence altına aldı; eşler arasındaki bağı da “sevgi” ve “şefkat” temelli olarak tarif etti.[26]

Kur’an elbette cinsiyetler arasında tam bir eşitlik getirmiş olmadı, ama o dönemin şartları göz önüne alındığında yine de oldukça büyük bir ilerleme sağladı. İngiliz tarihçi Karen Armstrong’a göre, “7. yüzyıl Arap dünyası gibi ilkel bir dünyada Hz. Muhammed’in kadınlar açısından başardığı şeyler gerçekten sıradışıydı. Bir kadının mahkemede şahitlik yapabileceği ya da bir malı miras edinebileceği fikri, o dönem için şaşılacak adımlardı.”[27]Bu sebepledir ki, İslam hukukundaki kadın hakları, modern zamanlara dek Batı’nın hep ilerisinde oldu. İlginçtir ki, bu yüzden, Ortaçağ’da bazı Hıristiyan âlimler, İslam’ı kölelere ve kadınlara çok fazla güç verdiğini ileri sürerek eleştirmişlerdi.[28]Büyük Britanya’nın bazı sömürgelerinde ise, şeriatın yerine İngiliz hukuk sistemi getirilince, evli kadınlar, şer’i hukukun kendilerine verdiği mülk hakkından yoksun kalmıştı.[29]

Trajik olan şudur ki, 20. yüzyılda Batı dünyasında kadın hakları zirve yaparken, İslam dünyasında kadın hakları yüzyıllar boyunca hemen hiç ilerlemedi. Bu durumun sebeplerine sonraki bölümlerde bakacağız.

Çoğu konuda Kur'an'ın genel metodu, toptan bir devrim değil, iyileştirme ve evrimdi. Mesela kölelik yasaklanmadı, ama kölelerin azat edilmesi teşvik edildi ve kölelerin konumu önemli ölçüde iyileştirildi: "Arap köle... artık basit bir taşınır mal değil, belli bir dini ve dolayısıyla sosyal statüsü olan ve yarı-yasal haklara sahip bir insandı."[30]

İslamiyet, hayvan haklarını dahi tesis etti. Putperest Araplar, canlıyken bile parça etlerini kesip yiyecek kadar kötü davranıyorlardı hayvanlara. Peygamber, hem bu tür vahşetleri, hem de zevk için düzenlenen hayvan dövüşlerini yasakladı. Bir rivayete göre, peygamber, bir adamı sadece susuz kalmış bir köpeğe su verdiği için cennete girmekle müjdelemişti.[31]

Fakat bütün bunlara rağmen, İslam hukukunda "haklar" kavramı hiçbir zaman ana bir tema haline gelemedi. İslam hukuku profesörü Muhammed Kemali, bu soruna işaret eder ve Kur'an'ın –hayat, mülkiyet, mahremiyet, adalet, şeref ve kanun önünde eşitlik gibi– birçok bireysel hakkı ifade etmesine karşılık, klasik İslam literatürünün "yükümlülükler"e odaklandığını belirtir.[32]

Başka bir deyişle, Kur'an'da ilan edilen haklardan hareketle, İslami bir "haklar teorisi" geliştirilebilecek iken, bu mümkün olmadı. Çünkü, tıpkı Hıristiyanlıkta olduğu gibi, Müslümanların kutsal kitaplarına daha bireyci bir gözle bakmaları için bazı sosyal değişimler gerekecekti. Nitekim son yıllarda bu durum değişiyor; İslam hukuku hakkında yazılan yeni kitapların

bazılarında, klasik eserlerde bulunmayan “bireyin hakları ve özgürlükleri” bölümleri yer alıyor.[33]

Peygamberin siyaseti

Buraya kadar, Kur’an’ın mesajı üzerinde durduk. Peki ama, onun ivme kazandırdığı olayları nasıl yorumlayacağız? Örneğin, Hz. Muhammed nasıl bir siyasi düzen kurdu? Kurduğu devlet, savaş ve fetih peşinde koşan bir teokrasi miydi? Cevapları ilk bakışta kolay gibi görünse de, aslında karmaşık sorulardır bunlar.

Aslında peygamber, misyonuna siyasi bir lider olarak başlamadı. Kur’an, ona sadece “bir uyarıcı ve bir müjde verici”[34]olduğunu söylüyordu. Putperestler kendisini dinlemediğinde, Allah onları kendi hallerine bırakmasını öğütlüyordu: “Biz seni onlar üzerinde bir gözetleyici kılmadık; sen onlar üzerinde bir vekil değilsin.”[35]Nitekim, Kur’an, Mekkelilerin “inanmama hakkını” da tanıyordu. İnanmayanlar cehennem ateşiyle korkutuluyor, ama bu dünyada kendi yollarını seçmekte hür oldukları da vurgulanıyordu. “Hak Rabbinizdendir;” diyordu Kur’an, “artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.”[36]

Dolayısıyla, Hz. Muhammed’in yirmi üç yıl süren peygamberlik görevinin ilk on üç yılı, tamamen siyasetten ve şiddetten uzak bir çerçevede geçti. Fakat, hiç taviz vermediği tevhid ilkesine saldıran putperestler, onu ve diğer inananları Mekke’de ölümün eşiğine getirince, daha sonra Medine ismini alacak olan Yesrib’e *hicret* kaçınılmaz oldu. Hicretle birlikte de siyasi şartlar kısmen değişti. Bu göç, peygamberin risalet misyonunda çok önemli bir

dönüm noktasıydı ve bu nedenle Müslüman takviminin başlangıcı olarak kabul edilecekti.

Medine'deki Müslümanlar, yeni oluşmuş bir topluluktu ve peygamberi ilahilerle karşılarken Mekkeli Müslümanları da bağırlarına bastılar. Böylece, Muhacirin ve Ensar adlarını alan bu insanlar, hem aynı dinin kardeşleri hem de baskıdan kurtulmuş bir cemaatin üyeleri oldular. Allah'ın Peygamberi, onların sadece manevi değil aynı zamanda siyasi lideriydi. Fakat, ilginç bir şekilde, peygamber Medine'de bir "din devleti" kurmayacak, sırf İslami esaslara göre kurulmuş bir devlet yerine, dini çoğulculuk esasına dayalı teritoryal bir devlet oluşturacaktı.

Bu gerçek, peygamberin Medine'deki Yahudi kabileleriyle imzaladığı Medine Sözleşmesi'nde görülmektedir. O dönemde Medine'de üç Yahudi kabilesi vardı. Yapılan görüşmeler sonucunda, bu kabileler Hz. Muhammed'i Medine'nin lideri olarak kabul ettiklerini belirten bir sözleşmeyi imzaladılar. Bu metin, Hz. Muhammed'i Medine'nin lideri yaparken, aynı zamanda, iki ayrı dine bağlı toplulukların hür bir şekilde yaşama hakkını da güvence altına alıyordu. Sözleşmede yer alan maddelerden birinde geçtiği gibi, "Yahudilerin dini Yahudilere, Müslümanların dini Müslümanlara"ydı. Ama öte yandan, sözleşme ile birlikte, şehrin hem Yahudilere hem Müslümanlara ait olduğu ve dışarıdan bir tehdit söz konusu olduğunda her ikisinin de şehrin savunmasına katılması gerektiği kabul edildi. Sözleşmenin bir maddesinde ifade edildiği gibi, "Medine'deki bütün kabileler, başka insanlardan ayrı, tek bir ümmet"ti.[37]

Burada kullanılan *“ümmet”* kelimesi, ilginç bir şekilde, daha sonra yalnızca İslami bir anlam kazandı; nitekim günümüzde Müslümanlar, “ümmet”i sadece Müslüman din kardeşlerini ifade etmek için kullanırlar. Fakat, Medine Sözleşmesi’nde “ümmet”, farklı dinlere mensup olmalarına rağmen ortak menfaatler çerçevesinde siyasi bir topluluk oluşturmuş insanlar demektir. Batılı bir akademisyene göre, bu, “Hz. Muhammed’in öncülük ettiği ilk Medine ‘ümmet’inin laik karakterde bir topluluk olduğu” anlamına gelir.[38]

Aslında buradaki dini çoğulculuk, peygamberin getirdiği bir yenilikten çok, örfi geleneğin bir sonucu olarak görülebilir. Ama her halükârda, eğer peygamberin siyasi modeli Müslümanlar için bir norm olarak kabul edilecekse, sözleşmenin çoğulcu ve “laik” karakteri görmezlikten gelinemez.

Ancak, sözleşmeyle kurulan sistemin ömrü, Müslümanlar ile –onları ezen, öldüren ve en sonunda da doğup büyüdükleri şehirden süren– baş düşmanları Mekkeli putperestler arasındaki gerilimin artmasından dolayı uzun sürmedi. Kur’an Müslümanlara, “kendilerine zulmedilmesi dolayısıyla, onlara karşı savaş açılana [savaş] izni verildi”ğini haber verdi: Çünkü onlar, “yalnızca ‘Rabbimiz Allah’tır’ demelerinden dolayı, haksız yere yurtlarından sürgün edilip çıkarılmış” idiler.[39]Böylece, Mekke ile Medine arasında önce Bedir, sonra da Uhud savaşları yaşandı.

İslami kaynaklara göre, Medineli Müslümanların karşı karşıya kaldığı bu Mekke tehdidi ile Medineli Yahudilerin kaderini buluşturan etken, Yahudilerin düşmanla işbirliği yapmasıydı. Şehirdeki üç Yahudi kabilesinden ikisi bu işbirliği üzerine, sözleşmeyi ihlal

ettikleri gerekçesiyle Medine'den sürüldüler. Geriye kalan son kabilenin, yani Beni Kureyze'nin akıbeti ise daha kötü oldu. Zira, Hendek Savaşı'nda bütün Müslümanları yok etmek için Medine'yi kuşatan Mekke ordusuna yardım etme vaadinde bulunmalarının cezasını çok ağır ödediler. Müslümanların "vatan hainliği" olarak değerlendirdiği bu vaat, Hz. Muhammed'in verdiği belki de en tartışmalı kararı doğurdu: Beni Kureyze kabilesinin erkeklerinin toptan idam edilmesi ve kadınların ve çocukların köleleştirilmesi.

Modern Müslüman akademisyenlerden bazıları, bu olayın doğru olup olmadığı konusunda şüphe ifade etmiştir.[40]Mesela Velid N. Arafat, bu olaya ilişkin anlatının sonradan türediği iddiasındadır: "Bu kadar çok sayıda insanı öldürmek İslami adalet anlayışına ve Kur'an'da ortaya konulan temel ilkelere tamamen zıttır" der. Arafat, bu düşüncesini "Hiç kimse bir başkasının günah yükünü taşımaz" ayetiyle de destekler.[41]

Ancak, eğer bu toplu idam gerçekten yaşanmışsa – ki ana akım görüş bu yöndedir– bunun Kur'an'ın emriyle değil dönemin örfünün sonucu gerçekleştiğini görmek gerekir.[42]Nitekim Yahudi tarihi uzmanı Prof. Norman A. Stillman, "Biz Kureyze'ye yapılanları bugünün ahlaki standartlarıyla değerlendiremeyiz" dedikten sonra şunu ifade eder: "Sonları çok acıydı, fakat o dönemde savaşın getirdiği ağır şartlar göz önüne alındığında sıradışı değildi." Stillman, ayrıca Eski Ahit'te (Tesniye, 20:13-14) İsrailoğullarının da düşmanlarına aynı şeyi yaptıklarını, yani onların da düşman erkekleri katledip ve kadın ve çocukları ise köleleştirdiğini, nihayet bunun "antik dünyanın

tamamında görülen yaygın bir uygulama” olduğunu hatırlatmaktadır.[43]

Bu tespitler ise, bizi çok önemli bir soruya götürür: İslam peygamberinin yaptığı her şey, Müslümanlar için evrensel bir norm anlamına gelir mi? Yoksa, onun yaptıklarının bir bölümü İslam’ın ebedi ilke ve kurallarını değil de sadece yaşadığı çağın ve çevrenin standartlarını yansıtıyor olabilir mi?

Bir insan olarak peygamber

Bu soruyu soran bazı modern Müslüman ilahiyatçılar –ve hatta bazı klasik ilahiyatçılar dahi– Hz. Muhammed’in “tarihsel” ve “dini” yönlerinin ayrıştırılması gerektiği sonucuna varmışlardır.[44]Daha açık bir ifadeyle, peygamber bütün çağları kuşatan bir mesaj getirmiş, ama aynı zamanda da kendi döneminde yaşamıştır.

Bu ayrımın anlaşılması, bizi çok yaygın ve birbiriyle ilişkili iki hataya düşmekten korur. Bu hatalardan ilki, Hz. Muhammed’i modern standartlara göre eleştirmek ve hatta bazen mahkûm etmektir ki, gayrimüslimler tarafından yapılır. Hatalardan ikincisi ve Müslümanlar tarafından yapılanı ise, Hz. Muhammed’in yaşadığı çağın standartlarını ebediyen değişmez standartlar olarak kabul edip, bunları modern çağa aynen taşımaya çalışmaktır.

Bir örnek olarak, Hz. Muhammed’in bizim ölçülerimize göre küçük yaşta olduğu için çokça tartışma konusu yapılmış Ayşe’yle evliliğini ele alalım.[45]Hiç şüphesiz, modern standartlara göre bu kabul edilemez bir evliliktir, ama ergenliğin (buluğun) doğal evlenme yaşı olarak kabul edildiği on dört yüzyıl öncesinde bu evlilik son derece normaldir.

Araştırmalar, o çağdaki Arapların, bugünkü Batılılara kıyasla daha erken yaşta ergenliğe adım attığını dahi göstermektedir.[46]

Nitekim, Hz. Muhammed'in hayatındaki başka tartışmalı kesitler de –birden fazla evlilik yapması, kölelere sahip olması veya Beni Kureyze'nin ödediği ağır bedele benzer şiddet eylemlerini emretmesi gibi– ancak modern dönemde ve modern eleştirmenlerin gözünde tartışmalı hale gelmiştir. Oysa, William Montgomery Watt'ın belirttiği gibi, "Hz. Muhammed'in modern Batı'nın onaylamadığı bazı eylemlerinin onun çağında yaşayan kişilerce ahlaki bakımdan bir eleştiri konusu yapılmadığı açıktır."[47]

Müslüman aklının, peygamberin bu "tarihselliğinde" onun misyonuna gölge düşürecek bir sorun görmesine ise gerek yoktur. Aksine, aslına bakarsanız, Kur'an ilahiyatına asıl uymayacak olan, Hz. Muhammed'den, içinde yaşadığı çağdan ve kültürden tümüyle bağımsız bir evrensel hikmet beklemek olur. Çünkü Hıristiyanlıktaki –Allah'ın Kelimesi olarak sonsuzdan beri var olmuş ve ete kemiğe bürünüp tarih sahnesine girmiş olan– insan-üstü İsa imajının aksine, İslam peygamberi sadece bir insandır. O Allah'ın Kelimesi değildir; sadece Allah'ın Kelimesi'nin muhatabıdır. Nitekim Kur'an'ın ona duyurmasını emrettiği mesaj da şudur: "Şüphesiz ben, ancak sizin benzeriniz olan bir beşerim; yalnızca bana sizin ilahınızın tek bir ilah olduğu vahyolunuyor."[48]

Fakat, enteresandır ki, Kur'an-sonrası gelenek, zamanla Hz. Muhammed'i de –Hıristiyanlık'taki Hz. İsa imajı gibi– zaman ve mekan yaratılmazdan önce var olan, gaybı bilen ve yeryüzünde birçok mucize gösteren insanüstü bir varlığa yükseltecektir. Sonraki bölümlerde, bunun neden ve nasıl olduğunu, ve

sebebiyet verdiği her şeyi kapsayıcı sünnet anlayışının İslam düşüncesinde nasıl bir durağanlığa yol açtığını göreceğiz.

İslam'daki büyük muamma

İslam peygamberinin son yılları zaferlerle taçlandı. Beş yıl süren savaşların ardından, 628 yılının Mart ayında Mekkeli putperestlerle bir barış antlaşması imzalandı. Takip eden iki yılda, Müslümanlar İslam'ı Arap Yarımadası'na yaymak adına iyi bir fırsat yakaladılar. Fakat daha sonra, biri Medine diğeri Mekke'yle ittifak yapmış iki kabile arasında meydana gelen bir çatışma üzerine, barış antlaşması sona erdi. Bunun ardından da Hz. Muhammed 10.000 kişilik karşı konulmaz bir orduyla Mekke'ye meydan okudu. Şehrin büyüklerine göre başvurulacak tek yol, altı yıl önce hicretinin ardından peşine düştükleri insana boyun eğmekti. Şehirdeki herkes, peygamberin düşmanlarından feci bir intikam alacağından korkuyordu aslında, ama beklenenin aksine, genel af ilan edildi ve hiç kimse İslam'ı kabul etmeye zorlanmadı.

Kan dökmeksizin Mekke'ye giren Hz. Muhammed, doğrudan Kâbe'ye vardı. Araplar, bu antik mabedin tek bir Allah'a inanan ataları İbrahim tarafından yapıldığına inanıyorlardı. Fakat bina zamanla putperest bir tapınağa dönüşmüştü. Hz. Muhammed, Kâbe'nin kapılarını açtı. İçerideki üç yüzden fazla putu kendi elleriyle tek tek kırdı. Dilinde, "Hak geldi, batıl yok oldu" ayeti vardı.[49]

Müslüman kaynaklara göre, Kâbe'deki putlardan sadece İsa ve Meryem freskleri ayrı tutuldu, çünkü Kur'an'da her ikisine de derin bir saygı

gösterilmekteydi.[50]Bu ayrıntı, putperestliğe şiddetle karşı olan İslam'ın Hıristiyanları ve Yahudileri, kısmen sapmış olmakla birlikte, meşru dinlerin müntesipleri olarak gördüğünün bir işaretiydi. Nitekim, Kur'an'da "Ehl-i Kitap" olarak belirtilen ve aynı tektanrı inancına sahip oldukları kabul edilen bu insanlara, İslam şemsiyesi altında yaşama ve ibadet etme hakkı tanınacaktı.

Sonuçta, peygamber, sadece 20 yıl içinde muazzam bir zafer kazanmıştı. Diğer Arap kabileleri, kısa sürede onun getirdiği mesajı kabul etti. Böylece Hz. Muhammed, Arap Yarımadası'nın en güçlü insanı oldu. Ama bu onun için bir övünç kaynağı olamazdı: "İnsanların Allah'ın dinine dalga dalga girdiklerini gördüğünde," diye emrediyordu Kur'an ona, "Hemen Rabbini hamd ile tesbih et ve O'ndan mağfiret dile."[51]

Bu ayette görülen tanrımerkezcilik *(teocentrisism),* İslam'ın en temel karakteri olarak günümüze kadar sürmüştür. Allah ile insan arasında herhangi bir aracıyı –örneğin bir kiliseyi– reddeden İslam, Batılı anlamda "kurumsal bir din" dahi olmamıştır. Bundan dolayı da bireyi kuvvetlendirmeyi hep sürdürmüştür. İslam dünyasında bir anda modern anlamda bireyin ortaya çıktığı söylenemez –bu sadece teolojik değil, aynı zamanda sosyal bir meseledir– ama İslam, putperestlik çağının kabileci anlayışından kesin bir kopuş başlatmıştır. Dinler tarihçisi Karen Armstrong, "Hz. Muhammed, Batılı liberal fikirleri tatmin edecek ölçüde bir bireycilik üretmedi... ama bir başlangıç yaptı" derken, bunu kasteder.[52]

İslam'ın özgürleştirici misyonuna gönderme yapan bir başka Batılı yorumcu, Amerika'daki liberteryen hareketin öncülerinden biri olan Rose Wilder Lane'di (1886-1968). (Çoğu Amerikalı, onu, annesi Laura

Ingalls Wilder'ın yazdığı *Little House on the Prairie* [*Küçük Ev*] romanından tanır. Bu romandan aynı adla uyarlanan televizyon dizisi 1980'li yıllarda Türkiye'de de gösterilmişti.) Bayan Lane, 1943'te yazdığı *The Discovery of Freedom: Man's Struggle Against Authority (Özgürlüğün Keşfi: İnsanın Otoriteyle Mücadelesi*) adlı kitabında İslam'a özel bir bölüm ayırdı. Ona göre, yeryüzünde bugüne kadar üç büyük özgürleşme atılımı gerçekleşmişti. İlki, insanları "kaprisli tanrıların zulmü"nden kurtaran Hz. İbrahim'in misyonuydu. İkincisi, Lane'in (peygamberin tüccar kimliğine atıfla) "kendi kendini yetiştirmiş bir iş adamı" olarak tanımladığı Hz. Muhammed'in "gündelik yaşamda bireysel özgürlüğü hayata geçiren" misyonuydu. Üçüncü büyük özgürlük atılımıysa, Lane'e göre, Amerikan Devrimi'ydi.[53]

Bugün, bu yaklaşımlar, Batı medeniyetinde gelişmiş olan liberal fikirlerin Müslüman dünya ile hiçbir bağlantısı olmadığını düşünen birçok Batılıya tuhaf gelebilir. Dahası, Müslüman Doğu'nun günümüzdeki otoriter hali de, onların bu kuşkusunu doğrular gibi görünebilir. İslam'ın özgürleştirici mesajı ile Müslüman dünyanın günümüzdeki hali arasındaki bu paradoksu fark eden akademisyenlerden biri olan Amerikalı hukuk profesörü David Forte şöyle diyor:

> İslam'da büyük bir muamma var. İslam köleliği terk eden ilk medeniyet olmalıydı; sonuncu oldu. Eksiksiz din özgürlüğünü ilk o kurmalıydı; bugün gayrimüslimler Müslüman ülkelerde dikkat çekici bir baskıyla karşılaşıyor. Kadınlar için sosyal eşitliği ilk kuran, İslam olmalıydı. Ama kadınlar hiç suçları olmadığı halde töre kurallarına uymadıkları gerekçesiyle öldürülüyor. İslam, insancıl savaş hukukuna uyan ilk medeniyet olmalıydı, fakat onun kanatları altında gelişen imparatorlukların diğerlerinden hiçbir farkı olmadığı görüldü. Hatta bazıları, bu imparatorlukların daha kötü bir sınav verdiğini bile iddia ediyor.[54]

Ama niçin böyle oldu? Ne oldu da, peygamberin yaptığı başlangıç, mantıksal sonucuna ulaşmadı?

Bir cevap bulmak için, birkaç bölüme daha ihtiyaç var. İlk yapacağımız iş ise, madalyonun iyi tarafına bakmak.

1 Robert A. Sirico, *Toward a Free and Virtuous Society* [Özgür ve Erdemli Bir Topluma Doğru] (Grand Rapids, MI: Acton Institute, 1997), s. 2.

2 İbn İshak'ın *Siret*'inden [Peygamber'in Hayatı]; aktaran Karen Armstrong, *Muhammad: A Biography of the Prophet* [Muhammed: Peygamberin Bir Biyografisi] (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992), s. 85.

3 Batılı Hıristiyanlar bazen Allah kelimesini sadece İslami bir isim ve kendi inandıkları Tanrı'dan tamamen farklı bir ilahın adı olarak görüyorlar. Oysa Arapça Allah ismi, "(tek) Tanrı" [İng. *the God*] anlamına gelmektedir. İster Hıristiyan olsun ister Yahudi, bugün bütün İbrahimi dinlere mensup Arapça konuşanların "Allah" kelimesini kullanmasına şaşırmamak gerekir. Günümüzde Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki Arap Hıristiyanlar (tek) Tanrı için "Allah" isminden başka kelime kullanmadıkları gibi, Hıristiyanlığın Üçleme'sini oluşturan *Baba Tanrı*, *Oğul Tanrı* ve *Ruhü'l-Kuds* (*Kutsal Ruh*) kavramlarını *Allahü'l-'Eb*, *Allahü'l-İbn* ve *Allahü'r-Ruhü'l-Kuds* terimleriyle karşılamaktadırlar.

4 Bu iddianın bir örneği için bkz. Caner Taslaman, *The Quran: Unchallengeable Miracle* [Kur'an: Meydan Okunamayan Mucize] (İstanbul: Çitlembik / Nettleberry Publications), 2006.

5 Hans Küng, *Islam: Past, Present and Future* [İslam: Geçmiş, Şimdi ve Gelecek] (Oxford: Oneworld Publications, 2007), s. 75.

6 Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (Londra: Faber and Faber, 2002), s. 17. [*Arap Halkları Tarihi*, Çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997)]

7 İsra Suresi'nin 73.-75. ayetleri bu olaya gönderme yapmaktadır.

8 W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Stateman* (Oxford: Oxford University Press, 1964), s. 232. [*Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed*, Çev. Ünal Çağlar (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001)]

9 Armstrong, *Muhammad*, s. 59.

10 Bkz. Kur'an, Bakara, 30-34. Bu ayette dikkat çekici olan nokta şu ki, ilk insan Hz. Âdem, Allah'ın kendisine "isimler"i öğretmesiyle meleklerden bile yüksek bir seviyeye yükseltilir. Bazı Müslüman âlimler bu "isimler"i insanı diğer yaratıklardan ayıran eşyayı kavramsallaştırma kabiliyeti olarak

yorumladılar. “Âdem’in *hilafet*’ine [halifelik] dair Kur’an’ın bakış açısı”, Müslüman düşünür Parvez Manzoor’a göre, “hatalı hümanizmin kibir ve kendini beğenmişliği gibi sapmalarından uzak, fevkalade insancıl bir öğretidir. Hatalı hümanizm, kimi modernlik eleştirmenlerine göre, modernliğin hem felaketi hem de nihilizminin kaynağıdır.” S. Parvez Manzoor, “Faith beyond Political Correctness: Islam’s Commitment to Humanity” [Siyasi Dürüstlüğün Ötesinde İnanç: İslam’ın İnsanlığa İnancı], *IslamOnline*, 4 Ağustos 2003.

11 Kur’an, Beled, 4-17.

12 Kur’an, En’âm, 164.

13 Kur’an, En’âm, 94.

14 Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* [Muhammed ve Mü’minler: İslam’ın Köklerinde] (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2010), s. xii. Donner kitabında, İslam’ın dini bir hareket olarak değil “sosyal, ekonomik ve ulusal” bir hareket olarak ortaya çıktığına dair oryantalist görüşlere karşı çıkmaktadır.

15 Küng, *Islam*, s. 153.

16 Asma Afsaruddin, *First Muslims: History and Memory* [İlk Müslümanlar: Tarih ve Hafıza] (Oxford: Oneworld Publications, 2007), s. 23.

17 Arapların kan davası âdetinde İslami bir değişim olup olmadığıyla ilgili olarak, Tor Andrae şunu ifade eder: “Hz. Muhammed kan davalarını tam anlamıyla bitirmede başarısız oldu. Görünen o ki bu kötü âdet, Arapların hukuk kavrayışında çok derin bir yer edinmişti. Fakat Hz. Muhammed bu ilkel âdeti bir hayata karşılık bir hayat, özgür erkeğe karşılık özgür erkek, kadına karşılık kadın, köleye karşılık köle şartını koşarak kontrol altına almaya çalıştı. Kasten işlenmeyen cinayetin intikam hakkı doğurmayacağı kuralını getirdi. Böyle bir durumda kurbanın akrabaları bir adama karşılık yüz deve, bir kadına karşılık ise elli deveyle yetinmek zorundaydı.” Tor Andrae, *Mohammed: The Man and His Faith* [Muhammed: Bir Adam ve İnancı], İngilizceye çev. Theophil Menzel (New York: Harper Torchbooks, 1960), s. 79.

18 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Cilt 1, *The Classic Age of Islam* [İslam’ın Klasik Çağı] (Chicago: University of Chicago Press, 1977), s. 181. [*İslam’ın Serüveni* (3 Cilt), Çev. Ahmet Demirhan vb (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993)].

19 Bu iddianın bir örneği için bkz. Rodney Stark, *The Victory of Reason: How Christianity Led to Liberty, Capitalism, and Western Success* [Aklın Zaferi: Hıristiyanlık Nasıl Özgürlük, Kapitalizm ve Batının Başarısına Yol Açtı]; (New York: Random House, 2006), özellikle s. 24-26.

20 Kur’an, Mâide, 48.

21 Kur’an, Bakara, 164.

22 Kur’an, Haşr, 14.

23 Henri Lammens’ın yorumunu Maxime Rodinson *Islam and Capitalism* kitabında aktarmaktadır; (Londra: Saqi Books, 2007), s. 115. [*İslam ve Kapitalizm,* Çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu (İstanbul: Akyüz Yayıncılık, 2002)]

24 Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1995), s. 258-259. [*Hz. Muhammed’in Hayatı,* Çev. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006)].

25 Hodgson, *Venture of Islam*, Cilt 1, s. 181.

26 Fazlur Rahman, “A Survey of Modernisation of Muslim Family Law” [Müslüman Aile Hukukunun Modernleştirilmesine Dair Bir Araştırma], *International Journal of Middle East Studies* 11, No. 4 (Temmuz 1980): 451. Söz konusu Kur’an ayeti: Rûm, 21.

27 Armstrong, *Muhammad*, s. 191.

28 a.g.e., s. 199.

29 Noah Feldman, ”Does Sharia Mean the Rule of Law?” [Şeriat Hukukun Üstünlüğü Anlamına Gelir mi?], *International Herald Tribune*, Mart 16, 2008.

30 Bernard Lewis, *Race and Slavery in the Middle East* [Ortadoğu’da Irk ve Kölelik] (New York: Oxford University Press, 1994), bölüm 1, http://www.fordham.edu/halsall/med/lewis1.html.

31 Armstrong, *Muhammad*, s. 231.

32 Mohammed Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam* [İslam’da İfade Özgürlüğü], gözden geçirilmiş basım, (Cambridge, BK: Islamic Texts Society, 1997), s. 21. Kemali, İslam’ın özünde bir yükümlülükler sistemi olduğuna ilişkin Batı’daki yaygın anlayışı eleştirmektedir. Ona göre, İslam’da haklar da eşit oranda merkezi önemdedir, ancak bu durum, Ortaçağ’da haklardan ziyade yükümlülüklere odaklanma eğiliminde olan Müslüman fıkıhçıların yaklaşımlarıyla gölgelenmiştir.

33 Bunun bir örneği İslam hukuku profesörü Hayrettin Karaman’ın kaleme aldığı kitaptır: *Mukayeseli İslam Hukuku*, Cilt 1 (İstanbul: Nesil Yayınları, 1996), s. 75-77.

34 Kur’an, A’râf, 188.

35 Kur’an, En’âm, 107.

36 Kur’an, Kehf, 29.

37 Afsaruddin, *The First Muslims*, s. 5.

38 F. E. Peters, *Muhammad and the Origins of Islam* [Muhammed ve İslam’ın Kökenleri] (Albany, NY: State University of New York Press, 1994). s. 200.

39 Kur’an, Hac, 39-40.

40 Hintli Müslüman akademisyen Bereket Ahmed, Müslüman tarihçilerin Beni Kureyze olayında, Abbasi Halifeliği zamanında İbn İshak tarafından yazılan Hz. Muhammed’in biyografisinin tarihsel kontekstini hesaba katmadıklarını ileri sürmektedir. Peygamberin vefatından 120-130 yıl sonra yazılan bu kaynak, yazıldığı çevrenin etkilerini fazlasıyla üzerinde taşıyordu. Ahmed şunu savunmaktadır: “Hz. Muhammed’in Yahudilerle ilişkisi konusunda İbn İshak’ın görüşü, kendisi Abbasi yönetiminde Yahudi hayatına büyük tepki duyduğu için objektif bir görüş olarak değerlendirilemez.” Harold Kasimow, “Muhammad and the Jews: A Re-Examination” [Muhammed ve Yahudiler: Bir Yeniden Değerlendirme], *Journal of the American Academy of Religion* 50, No. 1 (Mart 1982): 157.

41 Walid N. Arafat, “New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jewish of Medina” [Beni Kureyze ve Medineli Yahudilerin Öyküsü Üzerine Yeni Bir Projeksiyon], *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1976, s. 100-107. Arafat, İbni Hacer’in şahitliğiyle ilişki kurmaktadır. İbni Hacer, Beni Kureyze katliamı ve başka birtakım olaylarla ilgili “tuhaf hikâyeler”i kınamış ve İbn İshak’ın çağdaşı olan Malik bin Enes’ten alıntı yapmıştı. Enes, “yalancı” ve “dolandırıcı” olduklarını düşündüğü dedeleriyle ilgili olarak, Hz. Muhammed’in seferi hakkında bilgi toplamak için Yahudi torunlarını arayıp bulmayı reddetmişti.

42 Kur’an’da yer alan iki pasajın (Ahzâb, 26 ve Enfâl, 55-58), geleneksel literatürde Beni Kureyze’ye gönderme yaptığının belirgin olmadığı kabul edilmiştir. Bu pasajlar Ehl-i Kitap’tan bazılarına misilleme etmekten bahsetmektedir. Fakat, Arafat’ın belirttiği gibi, “çok sayıda insanın öldürüldüğüne dair bir işaret yoktur.”

43 Norman A. Stillman, *The Jewish of Arab Lands: A History and Source Book* [Arap Topraklarında Yahudiler: Tarih ve Kaynak Kitabı] (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1979), s. 16.

44 9. yüzyılda İbni Kuteybe ve 13. yüzyılda el-Karafi, Peygamber’in dini ve siyasi misyonları arasında ayrıma gitmişler ve ikincisinin bağlama göre değişebileceğini ifade etmişlerdi. Bkz: Ankara Üniversitesi İlahiyat Bölümü’nden ilahiyat profesörü Şaban Ali Düzgün’le röportaj, *Star*, 19 Nisan 2010.

45 Bu konuda farklı görüşler var ama geleneksel kaynaklar Ayşe’nin Hz. Muhammed’le nişanlandığında altı ya da yedi yaşında, evlendiğinde ise dokuz ya da on yaşında olduğunu yazmaktadır. Yine de, bazıları bu görüşe karşı

çıkmıştır. Örneğin, İslam hukuku profesörü Hayrettin Karaman, Ayşe'nin on dört yaşında nişanlanıp on sekiz yaşında evlendiğine hükmetmenin daha makul olacağı iddiasındadır. Hayrettin Karaman, "Hz. Aişe kaç yaşında evlendi?" *Yeni Şafak*, 25 Ocak 2009. Farklı bir değerlendirme için bkz. T. O. Shanavas, "Was Aisha a Six-Year-Old Bride?" [Ayşe Altı Yaşında Bir Gelin miydi?], *Critical Thinkers for Islamic Reform* [İslami Reformun Eleştirel Düşünürleri] içinde, Haz. Edip Yüksel vb. (Brainbow Press, 2009).

46 Colin Turner, *Islam: The Basics* [İslam: Temeller] (Oxford: Routledge, 2005), s. 34-35.

47 Watt, *Muhammad*, s. 233.

48 Kur'an, Kehf, 110.

49 Kur'an, İsrâ, 81.

50 Armstrong, *Muhammad*, s. 243.

51 Kur'an, Nasr, 2-3.

52 Armstrong, *Muhammad*, s. 251.

53 Rose Wilder Lane, *Islam and the Discovery of Freedom* [İslam ve Özgürlüğün Keşfi]; sunuş ve yorum: İmadeddin Ahmed (Beltsville, MD: Amana Publications, 2001), s. vi-vii, 1.

54 David Forte, "İslam's Trajectory" [İslam'ın Yörüngesi], http://www.realclearpolitics.com/articles/2006/08/Islams_trajectory.html, erişim tarihi: 23 Ekim 2006.

İkinci bölüm

Doğu’nun aydınlanması

Ortaçağ İslam dünyası... kendisinden öncekilerden,
çağdaşlarından ve kendisinden sonra gelenlerin çoğundan
daha fazla özgürlük sunmuştur.

–Bernard Lewis, Ortadoğu tarihçisi[1]

632 yılında, vefatından kısa bir süre önce, Hz. Muhammed Mekke’ye son haccını yaptı ve bu hacda Veda Hutbesi’ni okudu. Peygamber, bugüne kadar Müslümanlar için tarihi öneme sahip olmuş olan hutbede, büyük bir mümin kalabalığına şöyle seslendi: “Ey insanlar, sizin hayatlarınız ve mallarınız dokunulmazdır.” Hemen ardından, faizi, kan davasını ve adam öldürmeyi kınadı. Erkeklere “Doğrusu kadınların sizin üzerinizde, sizin de kadınlar üzerinde hakkınız vardır” hatırlatmasını yaptıktan sonra, kabile, etnik ve ırka dayalı ayrımcılıkların hepsini geçersiz ilan etti: “Bütün insanlar Âdem ve Havva’dandır... Arabın Arap olmayana üstünlüğü yoktur... Beyazın zenciye, zencinin de beyaza bir üstünlüğü yoktur, takva ve güzel amelden başka.”[2]

Veda Hutbesi’nden birkaç ay sonra, peygamber hastalandı ve 632 yılının 8 Temmuz günü, sevgili eşi Ayşe’nin kollarında sessizce vefat etti. Bu, ilk vahiyden itibaren yirmi üç yıl boyunca onu takip etmiş olan Müslüman toplumu için zorlu bir andı. Müslümanlardan bazısı bu kötü habere inanmayı reddetti, diğerleri ise şoktaydı. Fakat, peygamberin en yakın arkadaşlarından Ebu Bekir, liderliği eline alarak ümmete hitap etti. “Aranızdan kim

Muhammed'e tapıyorsa bilsin ki o ölmüştür" dedi meşhur konuşmasında, "Ama kim ki Allah'a tapıyorsa, O hayattadır ve asla ölmez."

İslam peygamberi, arkasında herhangi bir kurum ya da vâris bırakmamıştı. Dolayısıyla, Müslümanlar bir sonraki adımda ne yapacaklarına kendileri karar vermek zorundaydılar. Yapılan tartışmalardan sonra, aralarındaki en güvenilir insanı, Ebu Bekir'i "halife" (peygamberin "halefi") olarak seçtiler. Ebu Bekir'in halifeliğini peygamberin diğer meşhur sahabeleri olan Ömer, Osman ve Ali'nin halifeliği takip etti. Sünni inanca sahip Müslümanlar, bu dördünü, İslam'ın "Raşit Halifeler"i olarak kabul ederler; Şiiler ise yalnızca Hz. Ali'ye büyük saygı duyarken, Hz. Ali'nin hakkı olan halifeliği zorla gaspettikleri iddiasıyla, diğer üçüne pek sıcak bakmazlar.

Raşit Halifelerin başardığı en önemli işlerden biri, fetihler yoluyla sınırların genişletilmesiydi. Hz. Peygamber vefat ettiğinde, Müslümanlar sadece Arap Yarımadası'na hâkimken, otuz yıl içinde Libya'dan Afganistan'a kadar uzanan bir imparatorluk kuruldu. Bu fetihler, Raşit Halifelerin ardından gelen Emevi Hanedanı devrinde de sürdü ve İslam İmparatorluğu, batıda İspanya'ya ve doğuda Hindistan'a kadar yayıldı. Daha sonra Afrika'nın bir bölümü, Anadolu, Balkanlar, Kafkaslar ve güneydoğu Asya İslamlaştırıldı. İslam'ın yayılmasında askeri fetihler çok büyük rol oynamışsa da, Doğu Afrika, Hindistan, Çin, Endonezya gibi bazı bölgelerde İslam, tüccarlar ve dervişler yoluyla yayıldı.

Müslümanların hâkim olduğu dünyanın devasa boyuttaki bu kısmı –İslam âlemi– tarihte yaşanan İslam tecrübesinin sahnesi olacaktı. Ve bu sahnede, İslam'ın yürüyüşünü iki ayrı dinamik şekillendirecekti:

Birincisi, İslam'ın getirdiği mesajın, bu coğrafyadaki halkları aydınlatıp dönüştürmesi; ikincisi, bu halkların yerleşik kültürlerinin İslam'ın içine sızması ve bazen de onu gölgelemesi.

Bir kılıç dini mi?

Eğer İslamiyet, çoğu kez cihat *(cihad)* bayrağı altında gerçekleştirilen askeri fetihler yoluyla yayıldıysa, bu İslam'ın Batı'da sıkça kullanılan deyimle bir "kılıç dini" olduğu anlamına gelir mi?

Tam olarak değil. Çünkü hiç şüphesiz, fetihler Müslümanların siyasi hâkimiyet alanını genişletti, ama fethedilen yerlerdeki halklar İslam'ı seçmeye zorlanmadılar ve bu insanların çoğu kendi dinlerini yaşamaya devam ettiler. Kur'an "dinde zorlama (ve baskı) olmadığını" ilan ettiği için –Kuzey Afrika'daki fanatik Muvahhidler gibi– birkaç istisnai örnek dışında, zorla din değiştirme, İslam âleminde hiç yaygın bir pratik olmadı.[3]

O halde, Müslümanlar niçin dünyayı fethetmeye karar verdiler? Temel amaçlardan biri, "Allah'ın sözü"nü [*kelimetullah*] herkesin haberdar olacağı şekilde "yaymak"tı. Arapça *feth* kelimesi, "açılış" anlamına geliyordu. Dolayısıyla, Müslümanlar tarafından fethedilen herhangi bir yer, orada gayrimüslimler yaşıyor olsalar bile, İslam'a "açılmış" oluyordu. Başka bir ifadeyle, *cihadın* amacı, insanları zorla Müslüman yapmak değil, "gönül rızasıyla din değiştirmenin önündeki engelleri kaldırmaktı."[4] (Benzer görüşler, Haçlı Seferleri çerçevesinde Aziz Thomas ve Aziz Bernard tarafından da ifade edilmiştir.)[5]Fetihlerin ikinci bir amacı, Müslümanların inandığı adalete dayalı siyasi düzeni yaymaktı.

Üçüncü bir motivasyon ise, özellikle Raşit Halifeler döneminden sonra, zenginlik ve güç arzusuydu.

Fethedilen topraklardaki gayrimüslim halklar, Müslümanlar tarafından *zimmi* (*zimmet* [koruma] altına alınmış) kabul edildiler. Hayatları ve mülklerini koruma ve serbestçe ibadetlerini yapma hakkına karşılık, zimmiler de özel bir vergi ödedi. Ayrıca, Müslüman yönetime belli şartlar çerçevesinde itaat ettiklerini gösteren bazı sosyal kısıtlamaları kabul etmek zorunda kaldılar. (Bu kısıtlamalar, zaman içinde çoğaldı ve gayrimüslimlerin statüsü daha da geriledi. Statü gerilemesinin arkasında yatan sebep ise, Müslüman yönetimlerin dini azınlıklara karşı Doğu'nun yerleşik kalıplarına göre davranmaya başlamalarıydı.)[6] *Zimmet* (koruma) verilen ilk gruplar Hıristiyanlar ve Yahudilerdi, ama İslam hâkimiyeti yayıldıkça Zerdüştiler, Hindular, Budistler ve diğerleri de *ictihad* (akıl yürütme; içtihat) yoluyla zimmi statüsüne dahil edildiler.

Modern eşit vatandaşlık haklarıyla kıyaslandığında, eşitlik temelinde yükselmeyen zimmilik, elbette tercih edilebilir bir statü değildir. Ancak, o dönemin şartlarına göre zimmiliğin oldukça ileri bir aşama olduğunu bilmemiz gerekir. Bu tecrübeyi ilk kez yaşayan gayrimüslimler –Suriyeli ve Kuzey Afrikalı Hıristiyanlar– ilahiyat farklılıkları sebebiyle dönemin egemen Hıristiyan gücü Bizans İmparatorluğu'nun baskısına maruz kaldıklarında, bu sistemi hayat kurtarıcı olarak görmüşlerdi. Bizanslılar, Hz. İsa'nın "ilahi" ve "beşeri" olmak üzere iki ayrı tabiatı olduğunu benimseyen Khalkedon İtikadı'na (Kadıköy'de toplanan konsilde kabul edilen görüş) inanıyorlardı. Mısır ve Suriye'deki Hıristiyanların çoğuysa Monofizit'ti, tek ilahi tabiata inanıyorlardı. Bu

teolojik çatışma, Monofizitlerin sadece dini baskı görmelerine değil, aynı zamanda ağır vergi yükü altında ezilmelerine yol açıyordu. Bu nedenle, Hıristiyanlığın teolojik ihtilaflarıyla ilgilenmeyen ve vergiler konusunda anlayışlı olan Müslüman orduları şehirlerinin kapılarında gördüklerinde, Ortadoğulu Hıristiyanların birçoğu bu fatihleri sevinçle karşıladı. Hatta bir Batılı tarihçinin ifadesiyle, Müslümanları "Yunanlı vergi toplayıcılarından ve Ortodoks zalimlerden kurtaran kardeş Arap Samiler" olarak gördüler.[7]

Öyle ki, bu Ortadoğulu Hıristiyanların, zaman zaman, Müslüman fatihlere aktif bir şekilde yardım ettiği dahi oldu. Bizans idaresi altındaki Şam 634 yılında Arap ordusu tarafından kuşatıldığında, şehrin Monofizit piskoposu, Müslüman komutan Halid bin Velid'e, gizlice şehrin doğu kapısının pek iyi savunulmadığı haberini uçurdu ve surlara tırmanabilmeleri için Müslüman askerlere merdiven verdi. Nitekim fetihten sonra da, şehirdeki Vaftizci Yahya Katedrali ikiye bölünecek, bir yarısı kilise olarak kalırken, diğer yarısı cami olarak kullanılacaktı.[8] Müslüman hâkimiyetinin ilk safhalarında, fethedilen yerlerin çoğunda, sadece Hıristiyan kiliselerinin ibadete açık kalmasına izin verilmedi, arkeolojik kayıtların işaret ettiği üzere, yenilerinin yapılması da serbest bırakıldı.[9]

Arap Müslüman yönetimi altında, Yahudilerin de hayat şartları iyileşti. O döneme ait bir Yahudi metninde, Yahudileri Bizans'ın "kötülüklerinden" kurtarmak için "İsmail Krallığı"nı (Arap Krallığı) "kurduğu için" Tanrı'ya şükredilmesi bundandı.[10]Nitekim Yahudilerin birçoğu, modern zamanlara kadar, İslam şemsiyesi altında yaşadıkları

hayatı Ortaçağ Avrupasında yaşadıkları hayatta tercih edilebilir bulmuş ve Hıristiyan topraklarında gördükleri baskı ve eziyetten Müslüman topraklarına sığınmışlardır.[11]

Sultanın değil hukukun üstünlüğü

Zimmilik sistemi, Kur'an'ın ortaya koyduğu temel bir fikrin açılımlarından sadece birisiydi: "İnsanların Allah tarafından takdir edilen hakları vardır ve hiç kimse bu hakları çiğneyemez." Bu düşünce, Müslümanların hukukun üstünlüğü temelinde bir medeniyet kurmalarını sağlamıştır.

Bu noktada, "hukukun üstünlüğü" kavramının ne anlama geldiği üzerinde biraz duralım. Kanunların ve onu uygulamaya koyan bir otoritenin bulunmayışı, kolaylıkla insanların hak ve özgürlüklerinin korunamayacağı bir anarşi ve kaos ortamına yol açabilir. Fakat, sırf kanunlar ve onları uygulamaya koyan bir otorite var diye de olumlu bir netice alınamayabilir; çünkü kanunlar adaletsiz ve zalimce olabilir. Örneğin, Stalin yönetimi sırasında "hukukun üstünlüğü" dehşet vericiydi, çünkü Stalinci hukukun hedefi, bireylerin hak ve özgürlüklerini değil, Komünist Parti'nin ideoloji ve menfaatlerini korumaktı. Benzer şekilde, eğer bir tek adam veya bir zümre, kanunları kendi menfaatlerini korumak için yaparsa, bu durumda, o ülkedeki hukuk sisteminin adaletten uzak ve özgürlükleri kısıtlayıcı nitelikte olması kaçınılmazdır.

O halde ihtiyaç duyulan şey, bireylerin tek tek haklarını korumayı hedefleyen bir hukukun üstünlüğüdür ki, İslam âleminde "hukuk"tan anlaşılan şey de tamamen buydu. Bu hukuk anlayışının

merkezinde ise, günümüzde iyice bağlamından koparılmış ve olumsuz bir imaja mahkûm edilmiş olan “şeriat” yatıyordu.

Şeriatı tanımlayanlar, genellikle onun Müslüman âlimlerce Kur’an ve peygamber geleneği çerçevesinde geliştirilen “İslam hukuku” olduğunu söyler. Ancak bu tanımın içinde gizli olan kritik bir nüansı çoğu kez atlarlar:

Şeriatın din âlimleri tarafından geliştirilmesi demek, devlet emri veya zoruyla geliştirilmemesi, yani “devletten bağımsız” olması demektir. Bu ise İslam hukukunu, “Hükümdar kanunla sınırlı değildir” maddesiyle başlayan Roma hukuku gibi bir şey olmaktan korumuştur.[12] Aksine, İslamiyet’te devletin en tepesindeki hükümdar da hukukla sınırlıdır, çünkü hukuk hükümdarlar başa geçmeden önce de mevcut olan, “aşkın” bir değerdir. Tam da bu nedenle, günümüzdeki başka hukuk sistemlerinde kralların, devlet başkanlarının, yasama üyelerinin ve diplomatların sahip olduğu “yasal dokunulmazlık”, şeriatta karşılığı olmayan bir şeydir. Şeriat karşısında, hiç kimse “dokunulmaz” değildir ve herkes eşittir.[13]

İşte bu nedenle, İslamiyet’in doğuşundan itibaren şeriat, keyfi idareyi sınırlayıcı bir rol oynadı ve adaletin koruyucusu oldu. Başlangıçta Raşit Halifelerin idaresinde geçen otuz yıldan sonra, ümmetin siyasi liderliği hanedanlara geçti. Hanedan üyelerinin çoğu da, iktidarlarını yüksek ahlaki değerlere göre değil, Aziz Augustinus’un *libido dominandi* dediği güç şehvetine göre sürdürdüler. Onların zulmüne karşı durup insan haklarını savunanlar ise, şeriat ve şeriatı ayakta tutan âlimler oldu.

Müslüman toplumların şeriata karşı çoğu zaman Batılıların kafasını karıştıran köklü bir saygı duymalarının bir nedeni de budur. Liberal teorisyenlerden bazıları ise, İslam hukukunun bu adalet sağlayıcı fonksiyonu ile Avrupa'nın liberal siyasi geleneğinin dayandığı "tabii hukuk" geleneği arasında bir paralellik olduğunu ileri sürmüşlerdir.[14]

Kuşkusuz, şeriatın her zaman doğru bir şekilde kullanılmadığı, İslam hukukçularının dünyevi otoritelerin hırs ve çıkarlarına destek verdiği dönemler de oldu.[15]Fakat yine de, geneli itibariyle, şeriat tarih boyunca despotik yöneticilerin dizginlenmesinde en önde gelen faktördü. Örneğin, Hindistan'da 14. yüzyılın Müslüman idarecilerinden Alaaddin Hilci, zengin Hindu tebaasının vergilerini aşırı artırmak istediğinde, Şeyhü'l-İslam makamı tarafından bu isteğinden vazgeçirildi, çünkü bunu yapması halinde şeriatın kabul ettiği mülkiyet haklarını ihlal etmiş olacağı söylendi. Hilci'nin bunun üzerine şu serzenişte bulunduğu söylenir: "Yahu, ne zaman iktidarımı sağlam temellere oturtmaya çalışsam, bana bunun Şeriat hükümlerine zıt olduğu söyleniyor."[16]

Benzer şekilde, 14. yüzyıl ile 20. yüzyılın başları arasında, Osmanlı İmparatorluğu'nda, İsrailli tarihçi Haim Gerber'in ifadesiyle, "şeriat üst sınıfların menfaatini koruyan bir araç değildi, tam aksine, seçkinlerin olası tecavüzlerine karşı toplumun zayıf kesimlerini korumaktaydı."[17]Bu bağlamda, 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı mahkeme kararlarını araştıran Gerber, Osmanlı müftülerinin aldığı kararlara işaret etmektedir. Maaşlarını devletten almalarına karşın müftüler, "bir adaletsizlikle karşı karşıya kaldıklarında

hükümet aleyhine düşüncelerini yüksek sesle ifade etmekten çekinmemişlerdir."[18]

İlginç bir vaka, 17. yüzyılda bir Osmanlı müftüsünün Filistin'deki yerel bir idareciye verdiği cevaptır. Çok sayıda köylü Lüd (bugünkü Lod) kentine göç edince, onları zorla geri göndermek isteyen kentin idarecisine, müftü fetvasında şöyle cevap verir:

> Onları kendi iradeleriyle yerleşip alıştıkları bir yerden sürmek caiz değildir... Mü'min, kendi nefsinin efendisidir; istediği diyarda yaşar, istediği şehre yerleşir. Hiçbir milli ya da dini cemaatte bu insanları rahatsız etmek ve gitmeye zorlamak caiz olmaz.[19]

Gerber'e göre, bu fetvada görünen şeriat ilkeleri şüphe götürmez bir şekilde bireyciydi: "Devletin hakları bireyin haklarının karşısına konuyor ve ikincisi daha üstün tutuluyordu."[20]

Bu sebepledir ki, Osmanlılarda yüzyıllar boyunca sultan ya da yerel idareciler tebaanın haklarına tecavüz ettikleri zaman, kalabalıklar protestolarına "Şeriat isteriz!" diye bağırarak başladılar. İstedikleri, adaletti.

Taşlar, kırbaçlar ve kılıçlar

Şeriatla ilgili olumlu bir cümle duyan çağdaş Batılıların birçoğu, hemen, "Ama bu şeriat, kırbaçlama, el kesme ve hatta recim gibi vahşice cezaları emreden şu acımasız hukuk sistemi değil mi?" diye sorarlar. Doğrusu, bu itirazda da haklıdırlar, çünkü şeriatı uygulama iddiası taşıyan çağdaş Müslümanların önemli bir kısmı, şeriatı, modern standartlara göre gerçekten acımasız olan bedeni cezaları da içeren Ortaçağ uygulamasına indirgemektedir.

Oysa, Ortaçağ boyunca hukuk standartları bugüne göre çok farklıydı ve Harvard Üniversitesi'nden hukuk profesörü Noah Feldman'a göre, İslam hukuku, aslında, o dönemde "dünyanın hiçbir yerinde olmayan en özgürlükçü ve insancıl hukuk ilkelerini" getirmişti.[21]Feldman'a göre, ayrıca, şeriatın sert bedeni cezaları çok yüksek standartlarda kanıt gerektiriyordu ve bu da spesifik bir bağlam için düzenlenmişti:

> Modern dönemden önce, bugün adlandırdığımız şekliyle tam anlamıyla gelişmiş bir polis departmanına sahip bir toplum yoktu. Klasik İslami anayasal düzen de, tipik olarak, normal yasaları uygulamaktan sorumlu sadece bir avuç güvenlik görevlisine sahipti. Halkın gözü önünde verilen şiddetli cezalar, insanlara yasalara uymaları için gözdağı veren hatırlatıcılar olarak iş görmekteydi. Daha önemlisi, eğer yapılan yanlıştan ötürü yakalanma ve cezalandırılma ihtimali zayıfsa –ki durum buydu– o zaman yeteri kadar caydırıcılık sağlanabilmesi için cezaların artırılması icap ediyordu. Şeriatın bedeni cezaları, çok sınırlı da olsa, böyle bir dünya içinde uygulama alanı bulmuştu – her büyük suçu ölümle cezalandıran İngiliz örfî hukukuna çok benzer şekilde.[22]

Tarihçi Marshall Hodgson'a göre ise, "modern-öncesi dönemin şartları dikkate alınarak bakılırsa", şeriat aslında "ılımlı"ydı. Suçluların hakkından gelmede işkencenin standart bir prosedür olduğu bir çağda, İslam hukuku "suçlular üzerinde fazlasıyla mutedil görünüyordu."[23]

Öte yandan, İslam'ın ortaya çıktığı coğrafyanın özellikleri dikkate alındığında, hapsetme yerine bedeni ceza uygulanması tek geçerli çözüm olduğunu da belirtmek gerekir. Çünkü Arabistan Çölü'nde hapis, pratik olmaktan çok uzak, neredeyse "cezayı uygulayana cezaya uğrayandan daha fazla külfet getirebilecek" bir prosedürdü.[24]

Bugüne geldiğimizde, sorun şu ki, şeriatı savunanlar, bu tarihsel şartları göz ardı ediyor ve maksatları önemsemeyen lafzi bir uygulamada ısrar ediyorlar. Halbuki, 14. yüzyılda yaşamış İmam eş-Şatibi, şeriatın hedeflerini ya da "yüksek maksatlarını" beş temel değerin muhafazası olarak çözümlemişti. Bu değerler, hayat, din, mülkiyet, soy ve akıldı.[25]Pakistan doğumlu İslam hukuku uzmanı Fazlur Rahman gibi modern ilahiyatçılar, uzunca bir süredir, Müslümanların, şeriatı, binyıl önce uygulanmış fiili pratiklere eşitlemekten kurtararak, bu "yüksek maksatlara" göre bir reforma tabi tutmaları gerektiğini ileri sürmektedirler.[26]

Öte yandan, şeriat ile ilgili olarak kadın düşmanlığı gibi diğer bazı problemler, İslam hukukunun oluşum sürecinde, Ortaçağ'a ait çok fazla âdet ve geleneğin şeriata sızmasından kaynaklandı. Kur'an'da temeli olmayan recim cezası ise Yahudilik'ten geldi.[27]Bu önemli konuyu –şeriatın Kur'an sonrası dönemde giderek katılaşmasını– sonraki bölümlerde ele alacağız.

Çarpışma kuralları

Batı dünyasında bugünlerde İslam'a ve "şeriatçı" Müslümanlara dair endişelerin önemli bir sebebi de, terörizm. Oysa, şeriat, aslında bugün "terörizm" (sivillerin kasıtlı hedef seçilmesi) dediğimiz vahşete engel olagelmiştir İslam medeniyetinde. İslam hukukçuları, bir "adil savaş" doktrini geliştirmişler ve bu çerçevede sivillerin korunmasına büyük özen göstermişlerdi.

Ünlü Ortadoğu tarihçisi Bernard Lewis'in dediği gibi,

> Bir cihada katılan mücahitler, kadınları, çocukları ve onlar ilk saldırmadıkları sürece yaşlıları öldürmemekle yükümlüdürler. Ayrıca, esirlere işkence etmemek veya sakat bırakmamak, ateşkes sonrasında düşmanlığın sürmemesi için en adil biçimde uyarmak ve anlaşmalara saygı göstermekle sorumludurlar. Ortaçağ hukukçu ve ilahiyatçıları, savaşta hangi silahlara müsaade edilip edilmemesi gerektiğine kadar, savaş kurallarını kapsamlı olarak tartışmışlardır. Hatta, Ortaçağ'a ait bazı metinlerde, ateşli silah kullanımı ve kimyasal savaşın ne kadar hukuki olduğuna dair tartışmalara rastlamak mümkündür. Bu çerçevede, mancınık, ucu zehirli ok atmak ve düşmanın içtiği suları zehirlemek, tartışılan konular arasındadır... Bazı hukukçular bu silahlara izin verirken, bazıları sınırlandırmış, bazılarıysa onaylamamıştır. Onaylamayanların gerekçesi ise, bu silahların hiçbir ayrım gözetmeden toplu ölümlere yol açmasıdır.[28]

Bernard Lewis, "İslam'ın temel metinlerinin hiçbirinde, terörizm ve katletme emri yoktur" dedikten sonra ekler: "Hiçbir surette... İslami kaynaklar, savaşla ilgisi olmayanların katledilmesini bir seçenek olarak bile görmez."[29]

İslam hukukçuları, savaşta sivillerin kasten öldürülmelerine karşı çıktılar, çünkü Kur'an: "Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda savaşın, (ancak) aşırı gitmeyin. Elbette Allah aşırı gidenleri sevmez" buyuruyordu.[30]Ve Hz. Peygamber'in askerlerine, "Yaşlıları, çocukları ve kadınları öldürmeyin" diye emrettiği rivayet edilmişti.[31]O nedenle, İslam'ın öngördüğü savaş kuralları, günümüz İslamcı teröristlerinin göz ardı etmekte veya etrafını dolanmakta çok zorlandıkları bir meseledir.[32]

Ortaçağ'da Müslümanların ahlaki ölçüler çerçevesinde savaşma endişeleri, Moğol istilacıları ve Haçlıların giriştikleri katliamlarla karşılaştırıldığında, çok bariz biçimde ayrışır. Örneğin, Haçlılar 1099'da Kudüs'ü ele geçirdiklerinde, yerel nüfusu çoluk çocuk

hiçbir ayrım gözetmeden katletmişlerdi. O dönemin bir tarihçisi, “Buldukları yerde Müslümanların ve Türklerin hepsini öldürdüler. Bunu yaparken, erkek ya da kadın farkı gözetmediler” diye yazıyordu.[33]Benzer vahşetler, sonraki Haçlı Seferleri’nde de yapıldı. Mesela, Aslanyürekli Richard, Akra Kalesi’nde kadın ve çocuklarla birlikte 2700 Müslüman’ın kılıçtan geçirilmesi emrini verdi.

Buna karşılık, Selahaddin Eyyubi yönetimindeki Müslüman askerler, savaşa katılmayanların canını bağışlarken, savaş esirlerinin birçoğunu da serbest bıraktılar. Selahaddin ve askerleri, 1187’de Kudüs’ü yeniden fethettikleri zaman, şehre zarar vermediler; sadece “Frenkler” (Avrupa’dan gelen Hıristiyanlar) şehirden çıkartıldı, Ortadoğulu Hıristiyanların ise kalmasına izin verildi. En düşük seviyeden bir kefaret ücreti tespit edildi, onda bile, gücü yetmeyenler ödemeye zorlanmadı. Hatta, Selahaddin Eyyubi, kişisel sadakası olarak, bazı Frenklere kefaret ücretini ödemeleri için para bile verdi. Bu insancıl tutumdan Hıristiyanlar o kadar etkilendiler ki, Avrupa’da Selahaddin’in gizlice vaftiz edildiği ve Hıristiyan kılıcıyla şövalye ilan edildiğine dair efsaneler yayılmaya başladı. [34]

Oysa, Selahaddin, sadece şeriatın kurallarına uyan bir Müslüman hükümdardı.

İslami serbest piyasa – ve icatları

Şeriatın başka bir özelliği, mülkiyet haklarını koruma altına almasıydı. Tebalarından olan insanların mülkiyetine göz koyan hükümdarlar, “özel mülkiyetin kutsallığını koruyan ve ona haksız bir şekilde el konmasını yasaklayan şeriat ilkesiyle”

durduruluyordu.[35]Söz konusu ilkenin sürekliliğini sağlamak için İslam hukukçuları vakıf hukukunu geliştirdiler.

Burada kilit öneme sahip olan nokta, vakıfların devlet müdahalesine imkân vermeyen özerk bir yapıda kurulmasıydı.[36]Bu şer'i koruma altındaki vakıflar sayesinde, İslam medeniyetinde hayır kurumları, hastaneleri ve okullarıyla "güçlü ve dirençli bir sivil toplum" oluştu.[37]

İslam zenginliğin korunmasını güvence altına alırken, ekonomik faaliyetlerle zenginliğin artırılmasını da teşvik etti. Emeğin ve ticaretin önünü açan Kur'an, ticaretten elde edilen kârı, "Allah'ın fazlı" olarak tanımlamıştı.[38] "Çalışıp kazanan Allah'ın sevdiğidir" hadisiyle –kendisi de bir tüccar olan– Hz. Peygamber, Kur'an'da geçen ifadeyi destekledi.[39]Hz. Peygamber, ayrıca, pazardaki fiyatlara "narh" (sınır) koymasını isteyenlere olumsuz cevap vererek, "kıymetleri indiren ve çıkaran Allah'dır" dedi.[40]Fransız tarihçi Maxime Rodinson'ın özlü ifadesiyle, "Hz. Muhammed, bir sosyalist değildi."[41]

Bu teşvikler sayesinde, İslam'ın ilk yüzyıllarında, Ortadoğulu tüccarlar, "çok geniş bir serbest ticaret bölgesi"[42]oluşturup "finansal ve ticari bir kapitalizm" kurmayı başardılar.[43]Müslüman tüccarlar, kısa sürede Avrupa'da uygulanmaya başlayacak bazı ekonomik teknikler de geliştirdiler. *Muhatara*, yani tefecilik yasağını delmeden kâr payıyla borç verme metodu, Latince'ye çevrilip *mohatra* oldu. Bir tür iş ortaklığı anlamına gelen Arapça *mudaraba* ise, muhtemelen, modern "limited şirket"in öncüsü olan İtalyan *commenda*sının kökeniydi.[44]

Ortaçağ'da Müslüman tüccarların nakit para yerine kullandığı ve "yazılı evrak" anlamına gelen Arapça *sakk* teriminin yolculuğu ise daha netti: Fransızca *checque* ve İngilizce *check* sözcüğü, bu terimden türedi.[45]

Bunlar, sadece birkaç örnektir. Büyük Fransız tarihçi Fernand Braudel'e göre, "Batı kapitalizminin dışarıdan ithal ettiği her şeyin altında kesinlikle İslam mührü vardır."[46]Dolayısıyla, 12. yüzyıl İspanyasının büyük Yahudi düşünürü Maimonides'in, Yahudi tüccarlardan "İslami tarzda" ticaret yapmalarından ötürü şikâyet etmesi bir tesadüf değildir.[47]

"Batı'nın İslam'a ne oranda borçlu olduğu", tarihçiler arasında sık tartışılan bir konudur. Mesela, İngiliz örfi hukukunun İslami bir kökene sahip olabileceğine ilişkin ilginç bir teori vardır. Çünkü söz konusu İngiliz hukuk geleneği, "hüküm oluşturma" tarzı bakımından şeriata çok benzer ve Kıta Avrupası'nın devlet-merkezli Roma hukuku geleneğinden farklıdır.[48]İslam âleminden Batı'ya doğru gerçekleşen ihracın en açık kanıtları ise, Arapçadan geçmiş İngilizce sözcüklerdir: *algebra* (cebir), *alchemy* (simya), *alkali* (alkali), *almanac* (almanak), *amalgam* (amalgam), *alembic* (imbik), *admiral* (amiral), *alcove* (cumba), *mask* (maske), *muslin* (muslin), *nadir* (ayakucu), *zenith* (başucu), *tariff* (tarife), *sugar* (şeker), *syrup* (şurup), *checkmate* (şah-mat), *lute* (ud) ve *guitar* (gitar).[49]Ve, elbette, bir de Batılıların "Arap rakamları" dediği ve biz Türklerin de halen kullandığı rakamlar var.

Yumuşak bir din olarak İslam

Batı, İslam âleminden çok şey aldı, çünkü 8. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar, İslam âlemi dünyada "en zengin, en güçlü, en yaratıcı ve en aydın bölgeydi."[50]Müslüman bilim adamları fizik, kimya, biyoloji, tıp, astronomi ve optik bilimde çığır açan keşif ve icatlar yapmışlardı.[51]Bir Amerikalı tarihçinin öne sürdüğü üzere, "Eğer 1000 yılında Nobel ödülleri veriliyor olsaydı, ödüllerin tamamına yakınını Müslümanlar alırdı."[52]İslam ilahiyatçıları ise, Hıristiyan meslektaşlarının çok sonra ele alacağı birçok karmaşık konuyu önceden görüp derinlikli yorumlar geliştirmişlerdi.[53]İslam'ın şehirleri, Avrupa şehirlerine göre çok daha temiz ve çok daha düzenliydi. Bu, 10. yüzyılda bir rahibenin niçin –o sırada Müslümanların yönetiminde olan– İspanya'daki Kurtuba'dan çok etkilendiğini ve onu "dünyanın süsü" olarak nitelendirdiğini açıklamaktadır.[54]

Bu başarının altında, İslam'ın Doğu halklarına bahşettiği özgürlük ve bireyciliğin rolü büyüktü. "Müslüman olan herkesin, modern öncesi standartlar çerçevesinde herhangi bir sınırlama olmadan yeteneklerini geliştirebileceği esnek bir sosyal düzen" kurulmuştu.[55]Bu esnekliğin sonuçlarından biri de hızlı kentleşmeydi. İslam'ın bireyciliği sayesinde "birbiriyle ilgisi olmayan, farklı etnik kimliklere mensup vatandaşların, kabul edilen kanuni ve şahsi davranış kurallarına göre birbirleriyle etkileşime girdiği, modern denebilecek şehir ortaya çıkmış"tı.[56]Dolayısıyla, 800 yılına gelindiğinde Avrupa'da nüfusu 50.000'in üzerinde sadece tek bir şehir –Roma– varken, Ortadoğu'da bu sayının on üç olması hiç şaşırtıcı değildi.[57]

Bu başarı karşısında, Avrupa'da hem hayranlık hem tepki gelişiyordu. 9. yüzyılda yaşayan Hıristiyan rahip Paul Alvarus, bunlardan ikincisini şu cümlelerle dile getirmişti:

> Hıristiyanlar, Arapların şiirlerini ve romanlarını okumaya bayılıyorlar. Arap ilahiyatçıları ve felsefecilerini araştırıyorlar, üstelik onlara reddiye yazmak için değil, doğru ve zarif bir Arapça öğrenmek için. Kutsal kitaplardaki Latince tefsirleri okuyan ya da İncilleri, peygamberleri veya havarileri araştıran insanlar nerede artık? Çok yazık! Yetenekli Hıristiyan gençlerinin hepsi, hararetle Arap kitaplarını okuyup araştırıyorlar.[58]

Müslüman kültürüyle büyülenmiş Hıristiyanlara, muhafazakâr dindaşları tarafından kınayıcı bir isim dahi takılmıştı. Onlara "Arap taklitçisi" anlamına gelen *Mozarab* adı veriliyordu.[59]Bunun anlaşılır sebepleri vardı. 10. yüzyılda Halife II. El-Hakem döneminde, Kurtuba'daki kütüphanede 400.000 elyazması eser olduğu söylenirken, Fransa'da dört yüzyıl sonra yaşayan ve "Bilge Charles" olarak bilinen V. Charles'ın kütüphanesinde, sadece 900 el yazması eser bulunuyordu.[60]

Ortaçağ'da İslam'ın Hıristiyanlar açısından başka bir cazibesi, daha rahat, kolay ve yumuşak bir din olarak görülmesiydi. Ortodoks ilahiyatçı Nikolay Zernov, bu konuda, "İslam'ın ana cazibesi pratik olmasıydı; kişiden insanüstü çabalar talep etmiyordu" tespitini yaptıktan sonra, şunları not eder:

> İslami fethin arefesinde Hıristiyan Doğu, insan tabiatının sınırlarını unutmuştu. Kilisenin birçok üyesi melekleri taklit etmeyi hedefliyordu. O nedenle rahip ve rahibeler cinsellik barındırmayan bir hayatı seçiyor, Kasaba ve köylerden çıkıp çöllere göç edenler oluyor, nefsin arzularını öldürmek adına kendilerine işkence eden rahipler ortada dolaşıyordu. Bu Doğulu münzevilerin bazıları, yalnızca ayakta durur pozisyonda uyurlar, bazıları kendilerini

> karanlık hücrelere hapsederler, bazıları da direklerin üzerinde yaşar ya da sadece haftada bir kez ve o da otlardan ibaret bir yemek yerlerdi. İslam ise, Hıristiyan Doğu'nun bütün bu aşırılıklarına bir son verdi. Abartılı cinsellik korkusunu yok etti, inzivayı gözden düşürdü, mükemmelliği yakalamakta başarısız olanların cehennem korkusunu söndürdü, saplantılı teolojik tartışmaları sakinleştirdi.[61]

Hıristiyanların "abartılı cinsellik korkusu" modern zamanlara kadar devam ederken, Müslümanlar, tam aksine, modern zamanlara kadar cinsellikle daha barışık olageldi. İslam hukukunun en muhafazakâr âlimleri bile, "kadınların cinsel zevk hakkı"na atıfta bulunurlardı.[62]İslam âlemindeki cinsellik tasavvuru da, Batı'dakinden çok farklıydı. Batılılar cinsel ilişkiyi erkeğin kadın üzerindeki üstünlüğünü gerçekleştirdiği bir "savaş alanı" olarak görürken, Müslümanlar "yumuşak, paylaşılan bir zevk" olarak değerlendiriyorlardı. Ayrıca, Müslümanlar, "cinsel tatminin, uyumlu bir sosyal düzen ve mamur bir medeniyet için gerekli olduğuna" inanıyorlardı.[63]

Fakat, o günden bugüne, köprünün altından çok sular aktı. İslam ve Hıristiyan kültürleri arasında sanki roller bugün neredeyse tamamen değişmiş durumda. Genç kuşakların cazip Batı kültüründen büyülenmesinden, Müslüman din adamları şikâyet ediyor. İslam, son derece katı disiplinli ve hatta bazen kendi kendine eziyet eden bir din olarak görülürken, Hıristiyanlık ise, esnek ve özgürlükçü bir dinmiş gibi algılanıyor. Aynı şekilde "cinsellik korkusu" denen şey de, Batı değil İslam toplumlarında görülüyor.

Kısacası Batı bugün özgür, rahat ve zengin... İslam âlemi ise fakir, endişeli ve tam olarak özgür değil...

Peki ama niçin? Ne oldu da böyle oldu?

Eğer İslam Doğu'yu aydınlattıysa, o aydınlanmış Doğu'ya ne oldu?

1 Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response* [Ne Yanlış Gitti? Batı Etkisi ve Ortadoğu'nun Tepkisi] (New York: Oxford University Press, 2002), s. 156.

2 Afsaruddin, *First Muslims*, s. 14.

3 Kur'an, Bakara, 256.

4 Bernard Lewis, *The Middle East: 2000 Years of History from the Rise of Christianity to the Present Day* [Ortadoğu: Hıristiyanlığın Yükselişinden Bugüne 2000 Yıllık Tarihi] (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1995), s. 234. Lewis ayrıca şunu ifade eder: "Müslüman cihat öğretisi ile hahamların Yahudi *milhemet mitsva* ya da *milhemet hova* öğretisi arasında önemli bir farkla birlikte bazı paralellikler var. Önemli fark ise, Yahudi kavramın bir ülkeyle sınırlı olması, buna karşılık İslami cihadın küresel olmasıdır." Bernard Lewis, *The Jews of Islam* [İslam'ın Yahudileri] (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984). s. 21.

5 Bernard Lewis, *The Middle East*, s. 234.

6 Bkz. Afsaruddin, *First Muslims*, s. 41-44.

7 Thomas Brown, "The Transformation of the Roman Mediterranean" [Roma Akdenizinin Dönüşümü], *The Oxford History of Medieval Europe* [Oxford Ortaçağ Avrupa Tarihi] içinde, Haz. George Holmes (Oxford: Oxford University Press, 1988), s. 11-12.

8 Andrew Wheatcroft, *Infidels: A History of the Conflict Between Christendom and Islam* [Kâfirler: Hıristiyanlık ile İslam Arasındaki Çatışmanın Tarihi] (Londra: Penguin Books, 2004), s. 46.

9 Müslümanların "şiddetli fetih"lerine dair Ortaçağ Hıristiyan rivayetleri vardır, fakat Yakındoğu tarihçisi Fred Donner bu rivayetlerin genel eğilimden ziyade Müslüman ordularındaki "disiplinsiz" kabile askerlerinin yağmalamalarını yansıttığını iddia etmektedir: "Buradaki sorun, artan arkeolojik delillerin bize pek çok yerde ve özellikle yazılı kaynaklarda en iyi anlatılan ve arkeologların baştan sona araştırdığı bir bölge olan Suriye coğrafyasında yıkım, yakma ya da başka türden şiddet olaylarına dair bir iz sunmamasıdır. Tam aksine, arkeolojik kayıtlar bu coğrafyanın şehir ve kırsal bölgelerinde şiddet ya da ani bir yıkımla hiç ilgisi olmayan kademeli bir sosyal ve kültürel dönüşüm geçirdiğini ortaya koymaktadır. Kasabadan kasabaya yaptığımız araştırmalarda yıkılmamış kiliselere rastladık – bu kiliseler 'fetih'ten sonra bir asırdan fazla kullanımda kalmış; hatta yeni deliller fetihten sonra (eskimiş mozaik zeminleriyle) yeni kiliseler yapıldığını bile gösteriyor." Donner, *Muhammad and the Believers*, s. 107, 116.

10 Afsaruddin, *First Muslims*, s. 39.

11 "İslam tarihinde, Hıristiyanların kendileri dışındakilere ve hatta kendilerinden olanlara reva gördüğü katliamlar ve sürgünler, engizisyon ve

zulümlerle kıyaslanacak bir şey yoktur. İslam topraklarında zulüm bir istisnaydı; Hıristiyanlıkta ise maalesef bir normdu.” Bernard Lewis, *The Multiple Identities of the Middle East* [Ortadoğu’nun Çoklu Kimlikleri] (New York: Schocken Books, 1998), s. 129.

12 Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* [İslam Devletinin Çöküşü ve Yükselişi] (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), s. 54.

13 Şeriat idaresi altında, “hiç kimse sırf toplumsal ve resmi mevkiinden dolayı bir dokunulmazlık iddiasında bulunamaz.” John L. Esposito, Haz., *The Oxford History of Islam* [Oxford İslam Tarihi] (New York: Oxford University Press, 1999), s. 149.

14 Norman Barry, “Civil Society, Religion and Islam” [Sivil Toplum, Din ve İslam], *Islam, Civil Society, and Market Economy* [İslam, Sivil Toplum ve Piyasa Ekonomisi] içinde, Haz. Atilla Yayla (Ankara: Liberte Books, 2002), s. 30.

15 Reşid Rıza, 20. yüzyılın başlarında yaşamış bir Müslüman reformcuydu. “Şeriatı muhafaza etmekle sorumlu olan ulemanın dünyevi otoritelere ödün vererek yozlaştığını ve bunun sonucu olarak despotların desteğine muhtaç hale geldiklerini yazdı.” Dale F. Eickelman ve James Piscatori, *Muslim Politics* [Müslüman Siyaseti] (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), s. 31.

16 Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme, Makaleler II*, Çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu, 2000), s. 106.

17 Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective* [İslam’da Devlet, Toplum ve Hukuk: Karşılaştırmalı Perspektif İçinde Osmanlı Hukuku] (Albany, NY: SUNY Press, 1994), s. 57.

18 Haim Gerber, *Islamic Law and Culture: 1600-1840* [İslam Hukuku ve Kültür: 1600-1840] (Leiden: Brill, 1999), s. 65.

19 Müftü Hayreddin Remli’ydi. Gerber, *Islamic Law and Culture*, s. 65.

20 a.g.e.

21 Feldman, “Does Sharia Mean the Rule of Law?”

22 Feldman, *Fall and Rise of the Islamic State*, s. 48-49.

23 Hodgson, *Venture of Islam*, Cilt 1, s. 339.

24 Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteen Century* [19. Yüzyıl Öncesinde Müslümanlarda Özgürlük Fikri] (Leiden: Brill, 1960), s. 36-37.

25 *Imam Al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* [İmam eş-Şatibi'nin İslam Hukukunun Yüksek Maksatları ve Niyetleri Teorisi], Çev. Ahmed al-Raysuni (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2006).

26 Bkz. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* [İslam ve Modernlik: Entelektüel Geleneğin Dönüşümü] (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

27 Recim cezasının, hadisler yoluyla, nasıl Tevrat'tan İslam'a geçtiğini görmek hiç de zor değildir. *Sahih-i Buhari*'de yer alan bir hadise göre, o dönemde hem Müslümanların hem de Yahudilerin yaşadığı Medine'de, Yahudiler zina eden bir kadın ve erkekle birlikte peygamberin huzuruna gelip, bu konudaki hükmünü sorar. Peygamber, Tevrat'ta zinayla ilgili hükmün ne olduğunu sorar. Kendisine recim cezası yazılı olduğu anlatılınca, o da rivayetlere göre zinacıların taşlanarak öldürülmelerini emreder. Klasik İslam âlimleri, recim cezasını bu örnekten hareketle sünnetin bir parçası haline getirmişlerdir.

28 Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* [İslam'ın Krizi: Kutsal Savaş ve Kutsal Olmayan Terör] (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 2003), s. 30.

29 a.g.e.

30 Kur'an, Bakara, 190.

31 Bu, Ebu Davud'un *Sünen*'inde yer alan bir hadistir. 14. Cilt, No: 2608. Ayrıca, Gérard Chaliand tarafından aktarılmıştır; *The Art of War in World History: From Antiquity to the Nuclear Age* [Dünya Tarihinde Savaş Sanatı: Antik Çağ'dan Nükleer Çağ'a] (Berkeley: University of California Press, 1994), s. 390.

32 "[R]adikal [cihat yanlısı] gruplar, klasik metinlerde yer alan istisnaları kural haline getirdikleri için suçludur – mesela masumların öldürülmesi bağlamında." David Cook, *Understanding Jihad* [Cihadı Anlamak] (Berkeley: University of California Press, 2005), s. 164.

33 Karen Armstrong, *Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World* [Kutsal Savaş: Haçlılar ve Bugünün Dünyasına Etkileri] (New York: Anchor Books, 2001), s. 178.

34 a.g.e., s. 259.

35 Feldman, *Fall and Rise of the Islamic State*, s. 46, 47.

36 a.g.e.

37 Louay M. Safi, "Overcoming the Religious-Secular Divide" [Dindar-Laik Bölünmesini Çözmek], *Muslim Contributions to World Civilization* [Dünya

Medeniyetine Müslümanların Katkıları] içinde, Haz. M. Basheer Ahmed vb. (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2005) s. 21.

38 Kur'an, Cum'a, 10. Kur'an'da zenginlik ve ticaretle ilgili olarak daha fazlası için bkz. Rodinson, *Islam and Capitalism*, s. 41-42.

39 "El-Kâsibu Habibullah." Bu meşhur hadis, pek çok İslami kurumda, örneğin İstanbul'daki Osmanlı Bankası binasında, hatta Sultan Ahmet Camii'inde asılıdır.

40 Hamid Hosseini, "Understanding the Market Mechanism before Adam Smith: Economic Thought in Medieval Islam" [Adam Smith'ten önce Piyasa Mekanizması: Ortaçağ İslamı'nda Ekonomik Düşünce], *History of Political Economy* 27, No. 3 (1995): 544.

41 Rodinson, *Islam and Capitalism,* s. 51.

42 Ira Lapidus, Mahmood Ibrahim'in *Merchant Capital and Islam* [Ticari Sermaye ve İslam] kitabının eleştirisi, *American Historical Review* 97, No. 1 (Şubat 1992): 257.

43 Rodinson, *Islam and Capitalism*, s. 8. "Ayrıca, 'ticari bir sistem' olarak kapitalizm ile 'bir üretim tarzı' olarak kapitalizm arasındaki karşıtlığın şematik bir biçimde ve fazla abartıldığını belirtmek gerekir." Jairus Banaji, "Islam, the Mediterranean and the Rise of Capitalism" [İslam, Akdeniz ve Kapitalizmin Yükselişi], *Historical Materialism* 15 (2007): 67. Aynı zamanda (s. 62) şu izahı da yapmaktadır: "İslam Akdeniz'de kapitalizmin gelişmesine çok güçlü bir katkı yaptı. Geç antik dönemin parasal ekonomisini muhafaza etti ve yaydı, ayrıca Akdeniz ticaretinin başlıca unsuru olan iş tekniklerini icat etti."

44 Abraham L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam* [Ortaçağ'da İslam'da Ortaklık ve Kâr] (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970), s. 171.

45 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* [İslam Hukukuna Giriş] (Oxford: Clarendon Press, 1998), s. 78.

46 Braudel, *Civilization and Capitalism,* Cilt 2, *The Wheels of Commerce*, s. 559.

47 Timur Kuran, "The Islamic Commercial Crise: Institutional Roots of Economic Underdevelopment in the Middle East" [İslami Ticaret Krizi: Ortadoğu'da Ekonomik Azgelişmişliğin Kurumsal Kökenleri], *The Journal of Economic History* 63, No. 2 (Haziran 2003): 439. Kuran'ın iddiası, İslam hukukunun sonraki yüzyıllarda kendisini yenilemede başarısız olduğu ve ekonomik ilerlemenin önünde bir engele dönüştüğü şeklindedir.

48 İngiltere Kralı II. Henry tarafından 12. yüzyılda yürürlüğe sokulan ve Avrupa'da sivil hukuk geleneğini ifade eden İngiliz ortak hukuku, Kuzey

Afrika İslam hukukundan önce Sicilya Norman Hukukuna ve oradan da İngiltere Norman Hukukuna geçmek suretiyle İslam âleminden gelmiş olabilir. Bkz. John A. Makdisi, "The Islamic Origins of the Common Law" [Ortak Hukukun İslami Kökleri], *North Carolina Law Review* 77, No. 5 (Haziran 1999): 1635-1739. Ortak hukuk ile şeriatın birbirine benzerliğiyle ilgili olarak bkz: Bryan Turner, *Max Weber: From History to Modernity* [Max Weber: Tarihten Moderniteye] (Londra: Routledge, 1993), s. 49.

49 Marshall G. S. Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002), s. 167. [*Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, Çev. Ahmet Aydoğan-Ahmet Kanlıdere (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001)].

50 Lewis, *Crisis of Islam*, s. 40.

51 Bu bilimsel ilerlemelerin Kur'an'ın Doğu coğrafyasına getirdiği entelektüel devrimle bir ilgisi olmalıdır. İslam'dan önce, Araplar ve bölgenin diğer halkları, tabiatı, kutsal ama kaotik ve korku veren bir varlıklar bütünü olarak algılıyorlardı. "Yılanlar ve diğer tehlikeli hayvanlara, onlardan bir zarar gelmesini bertaraf etmek amacıyla, tapılıyordu." Kur'an kutsallığı yalnızca Allah'a has kıldı ve yaratılışın en üst mertebesindeki insana hem tabiata boyun eğdirme hem de ondan istifade etme hakkı verildiğini ve ayrıca adalet ilkesi gereği davranışların tabiat üzerinde yansıyacağını beyan etti. Buradan, bilimsel araştırma ruhu doğdu. Dilnawaz Siddiqui, "Middle Eastern Origins of Modern Sciences" [Modern Bilimlerin Ortadoğu Kökenleri], *Muslim Contributions to World Civilization* [Dünya Medeniyetine Müslümanların Katkıları] içinde, Haz. M. Basheer Ahmed vb., s. 55-56.

52 Martin Kramer, "Islam's Sober Millennium" [İslam'ın Makul Binyılı], *Jerusalem Post*, 31 Aralık 1999.

53 Bir Hıristiyan yorumcunun ifadeleriyle, "[Ortaçağ], Müslüman düşünürler Hıristiyan düşünürlerin de meşgul olduğu bir dizi felsefi ve teolojik meseleyi ele aldı – Tanrı ve dünya, yoktan yaratma, Tanrı'nın özgürlüğü, iman ve akıl. Bu diyaloğun sonucu, Batılı düşüncenin daha ileri bir düzeye yükselmesi oldu. Hıristiyan düşünürler, böylece, benzer meselelerde kendi yaklaşımlarını netleştirip derinleştirme imkânı buldular." Robert Louis Wilken, "Christianity Face to Face with Islam" [Hıristiyanlık İslam'la Yüz Yüze], *First Things*, Ocak 2009.

54 Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* [Dünyanın Süsü: Ortaçağ İspanyasında Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar Nasıl bir Hoşgörü Kültürü Oluşturdular] (New York: Back Bay Books, 2003), s. 12.

55 Hodgson, *Rethinking World History*, s. 106.

56 Jonathan Lyons, *Hikmet Evi: Araplar Batı Medeniyetini Nasıl Dönüştürdü*, Çev. Şaban Bıyıklı-Mehmet Savan (İstanbul: Doğan Kitap 2012), s. 81. [Alıntının orijinali için bkz. *The House of Wisdom: How Arabs Transformed Western Civilization* (New York: Bloomsbury Press, 2010), s. 59.]

57 Graham Fuller, *A World Without Islam* [İslamsız Bir Dünya] (New York: Little, Brown, 2010), s. 247. Fuller'in belirttiği gibi, şehirlerin sayısındaki bu dengesizlik, 9. yüzyılda Ortadoğu ve Avrupa nüfuslarının kabaca eşit olduğu (30 milyon civarı) gerçeğine rağmen meydana geldi.

58 Zachary Karabell, *People of the Book: The Forgotten History of Islam and the West* [Kitap Ehli: İslam ve Batı'nın Unutulmuş Tarihi] (Londra: John Murray, 2007), s. 67.

59 Bu terim sonradan Müslüman idaresi altındaki bütün Hıristiyanlar için kullanılmaya başladı. Menocal, *Ornament of the World*, s. 69.

60 Charles'ın el-Hakem'den dört asır sonra yaşadığı da göz önünde tutulmalıdır. Fernand Braudel, *A History of Civilizations* [Medeniyetler Tarihi] (New York: Penguin Books, 1993), s. 72.

61 Wheatcroft, *Infidels*, s. 47.

62 Tariq Ramadan, *Radical Reform* [Radikal Reform] (New York: Oxford University Press, 2009), s. 168.

63 Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power* [Tanrı'nın Yolunda: İslam ve Siyasi İktidar] (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2002), s. 177.

Üçüncü bölüm

Ortaçağ'ın fikir savaşı (I)

Liberal siyasetin dini bir toplumla uzlaşması… ancak Yaratıcı'nın toplumun bireylerine akıl ve özgür irade bahşettiğine ve Yaratıcı'nın neyi murad ettiğinin kesin bilinemeyeceğine inanıldığı takdirde mümkün olur.

–Leonard Binder, İslami Liberalizm[1]

657 yılının kavurucu bir Temmuz günüydü. Fırat Nehri'nin kenarındaki Sıffin denilen yerde, her ikisi de kılıç ve mızrakla donanmış binlerce askerden kurulu iki Müslüman ordu karşı karşıya gelmişti. Ordulardan birinin kumandanı, peygamberin amcasının oğlu ve damadı olan Hz. Ali'ydi. Diğer orduyu ise –bugünkü Suriye'nin yanı sıra İsrail, Filistin ve Ürdün'ü de kapsayan– Suriye eyaletinin valiliğini yürüten Muaviye idare ediyordu. Olayları bu noktaya getiren tartışma, bir yıl önce üçüncü halife Hz. Osman'ın çete mensubu bir Müslüman asinin suikastine maruz kalmasıyla başlamıştı. Suikastin ardından, Hz. Ali dördüncü halife olarak başa geçmiş, ama Hz. Osman'la aynı kabileden olan Muaviye, yeni halifenin katilleri cezalandırmakta başarısız olduğunu ileri sürmüştü. Bununla da yetinmeyip, İslam'da ilk "*fitne*" (iç savaş) ateşini yakarak, kendi halifeliğini ilan etmişti.

Bu olayların sonucunda, iki ordu, bugünkü Suriye sınırları içindeki Sıffin'de yaklaşık üç ay boyunca kamp kurdu. Bu süre boyunca liderler arasında görüşmeler hep sürdü ve kan dökülmeden bir fikir birliğine ulaşılmaya çalışıldı. Fakat, beklenen olmayınca, Hz. Ali, askerlerine hücum emri verdi.

Kendisi de, efsanevi cesaretiyle savaş meydanındaki yerini aldı. Üç gün süren ve ölü sayısının giderek arttığı savaşın sonuna doğru, kazanan taraf, Hz. Ali'nin ordusu gibi görünüyordu.

Bu manzara, büyük bir çadırdan savaşı seyreden Muaviye'nin kötümserliğini artırdı. Fakat son bir hamlesi daha vardı. Danışmanlarından Amr bin el-Âs'ın önerisiyle, askerlerine mızraklarının ucuna Kur'an sayfaları takmalarını emretti ve şöyle bağırdı: "Aramızda Allah'ın Kitabı hakem olsun!" Bu cümle, iki tarafın savaşı durdurması ve sorunun barışçıl bir uzlaşmayla çözülmesi anlamına geliyordu. Hz. Ali'ye bağlı Iraklı Müslüman askerlerin çoğu, Muaviye'nin yenilgiden kurtulmak için öne sürdüğü bu çağrısına direnç gösteremedi. Kur'an'a karşı kılıç çekemeyeceklerini söyleyerek, Hz. Ali'yi de savaşmaktan caydırdılar. Dolayısıyla, kılıçlar indirildi ve görüşmelere geçildi.

Fakat, bu strateji de iki tarafın uzlaşmasını sağlamadı. Savaştan sonra "Hakem Olayı" olarak bilinen görüşmelerin sonucunda, iki taraf yine düşman konumunda kaldı. Fiili çözüm, statükonun korunması şeklinde gerçekleşti. Muaviye Suriye valisi olmayı sürdürürken, Hz. Ali de Müslüman topraklarının geriye kalanını –Arabistan, Irak ve İran– yönetmeye devam etti.

Zaman içinde, Hz. Ali'nin peşinden gidenlere, "Ali'nin takipçileri" anlamında *Şiat-ı Ali* veya sadece *Şii* dendi. Hz. Ali'den daha uzun yaşayan Muaviye, doksan yıl boyunca İslam âlemine hükmedecek olan Emevi Hanedanı'nı kurdu. Bu hanedan yönetimi altındaki topraklarda gelişecek ana İslami akım ise, Sünnilik olarak bilindi.

Şiilik ve Sünnilik dışında bir üçüncü Müslüman grup, Hz. Ali'nin Hakem Olayı'na rıza göstermesiyle ortaya çıktı. Daha önce onunla birlikte hareket eden bu fırka, Hakem Olayı'nın ardından, Hz. Ali'yi protesto etti. Onlara göre, Allah'a ait olması gereken bir konuda gerçekleşen "insan müdahalesi", iman dairesinin dışına çıkma anlamına geliyordu. O nedenle, hem Hz. Ali hem de Muaviye'nin "kâfir" olduklarını iddia edip, her ikisiyle de savaşmaya yemin ettiler. Kendilerine "Hariciler" dendi. Sıffin Savaşı'ndan dört yıl sonra, Haricilerden biri, Hz. Ali'yi zehirli bir kılıçla öldürdü.

Kısacası, "Asr-ı Saadet" yani "Saadet Asrı" adı verilen peygamber döneminden yalnızca yirmi beş yıl sonra Müslümanlar birbirlerinin kanını akıtmaya başlamıştı. Birbirlerinin kardeşi olması gereken müminler, bu kadar kısa bir süre içinde nasıl birbirlerine düşmüşlerdi?

Siyasi gücün bedeli

Sorunun yanıtı, İslam için en başından beri sorun üreten bir etkende yatıyordu: Siyasi güç. Ali ile Muaviye, dini bir konuda tartıştıkları için birbirlerine düşman olmadılar. Aksine, onları karşı karşıya getiren şey siyasetti; "Yönetme hakkı kime ait?" sorusuydu. Bu sorunun yol açtığı siyasi çatışma, ilginç bir şekilde, yavaş yavaş ilahiyat alanında da bölünmelere yol açtı. Örneğin, Şiiler, Hz. Peygamber'in tek meşru varisinin Hz. Ali'nin soyundan gelenler olduğunu öngören bir akideyi benimsedi. Sünniler ise, Müslümanları kimin idare edeceğinin fazla önemi olmadığını, düzen ve istikrar adına baştaki yöneticilere itaat edilmesi gerektiğini savundular. "İslam tarihindeki ilk terörist

hareket” sayılan fanatik Hariciler ise, kendileri dışındaki bütün Müslümanları tekrar İslam’a sokmaya, yoksa hepsini öldürmeye ahdettiler.[2]

Bu parçalanma bir bakıma kaçınılmazdı, çünkü siyasi güç, tabiatı gereği, birbirine rakip gruplar yaratır. İslam tarihinde bunun tek istisnası, otoritesi bütün Müslümanlarca kabul edilen Hz. Muhammed’in dönemiydi. Onun yetkisi, ilahi bir kaynaktan geliyordu. Ama ondan sonra yetki beşeri düzeye indi ve insanların farklı algıları, çatışan menfaatleri ve ilişkileri sebebiyle siyasi otorite meselesi sorunlu hale geldi. Aslında, ilk halife Hz. Ebu Bekir, yapabileceği en iyi şeyi yaparak, bu konuda dürüst bir ilke koymuştu: “Allah’a ve resulüne itaat ettiğim müddetçe, siz de bana itaat edin. Eğer Allah’a ve resulüne itaat etmezsem, sizin de bana itaat etmeniz gerekmez.”[3] Peki ama, onun ve ondan sonrakilerin Allah’a ve resulüne itaat edip etmediklerine kim karar verecekti? Kimin doğru ve haklı olduğu, nasıl belirlenecekti? Bu sorunun gerilim ve çatışma yaratması sadece on yıl aldı ve yirmi yıl sonra Müslümanlar kendilerini bir iç savaşın içinde buldular.

Tam bu noktada, modern bir yorumcu, herkesin kendi inanç veya dünya görüşüne göre yaşayacağı bir çoğulculuk ve de din ve siyasi gücün birbirinden ayrılacağı bir laiklik önerisini getirebilir. Fakat, aynı yorumcu, çoğulculuk ve laikliğin modern kavramlar olması nedeniyle, İslam’ın bunları asla keşfetmediğini söyleyip hayıflanabilir de. Oysaki, İslam’ın çoğulculuk ve laiklik ilkelerini üretebilecek bir potansiyeli *vardı*. En azından bir düşünce ekolü, tam da buna uygun bir ilahiyat geliştirmişti.

Allah-merkezli çoğulculuk

Ali ile Muaviye arasındaki kim haklı kim haksız tartışmasının tam ortasında, bir grup Müslüman, uzlaşma kabilinden bir fikir ortaya attı. Onlara göre, bir tartışmayı doğruluk üzerinden kesin bir çözüme kavuşturmak mümkün değildi. Nihai bilgiye ancak Allah sahipti ve bu nedenle insanlar birbirleri hakkında kesin yargılarda bulunmaktan kaçınmalıydı. Bu yaklaşımı desteklemek üzere başvurdukları ayet ise şuydu: "Eğer Allah dileseydi, sizi bir tek ümmet kılardı; ... Tümünüzün dönüşü Allah'adır. Hakkında anlaşmazlığa düştüğünüz şeyleri size haber verecektir."[4]

Bu ayetin ışığında, söz konusu grup, kimin haklı kimin haksız olduğu sorusunun ahirete "ertelenmesi" gerektiğini savundu. Bu nedenle, onlara "erteleyiciler" anlamında *Mürcie* dendi.

Ne enteresandır ki, 7. yüzyıldaki bu Müslümanların dini hoşgörüye temel saydıkları "Nihai kararlar Allah'a bırakılmalıdır" yaklaşımı, onlardan tam bin yıl sonra İngiliz liberalizminin kurucu düşünürü John Locke tarafından tekrarlanacaktı. Locke da, *Hoşgörü Üstüne Mektup* [*A Letter Concerning Toleration*] adlı eserinde Britanya'daki farklı kiliseler arasındaki toleransı savunurken, hangisinin doğru olduğunu yargılama hakkının Tanrı'ya ait olduğunu vurgulayacaktı.[5]

Mürcie ekolü mensupları, insanların inançlarını dini uygulamalarına bakarak yargılamaya kalkan Haricilere karşı çıktılar. Onlara göre, iman, Müslümanların ellerinden çıkan işlerde göstermek zorunda oldukları bir şey değil, kalplerinde taşıdıkları bir bilinçti. Kendi ifadeleriyle, Müslüman olmak, "Allah bilgisini, O'na teslimiyeti ve O'nun sevgisini" içselleştirmekti.[6] İnsan bir kere iman sahibi oldu mu,

günah işlemiş olsa bile kurtulurdu. (Bazı Hıristiyanların, Mürcie'nin "Pavlusçu" bir teoloji geliştirdiklerini savunmaları bundandır.)[7] Mürcie ekolü, Müslümanlar arasında çoğulculuk temelli bir hoşgörü iklimi savunduğu için, İslam'a yeni katılan halklar, bilhassa "yerleşik hayata alışkın Arap olmayan Müslümanlar arasında" büyük ilgi görmüş, Türklerin İslamlaşmasında da olumlu rol oynamıştır.[8]

Mürcie'nin teolojik yaklaşımı, dini çoğulculuğa kapı aralamasının dışında, hem dine dayalı devlet düşüncesini ve hem de dine dayalı siyasi muhalefeti hükümsüz kıldı. Onların yaklaşımına göre, devlet yöneticilerinin inançlarında samimi olup olmadıklarını yalnızca Allah tespit edebileceği için, siyasi otorite, dini temelde meşrulaştırılmamalı veya sorgulanmamalıydı.[9] Bu yaklaşım sayesinde, fikir ayrılığına düştükleri herkesi "kâfir" olarak etiketleyen fanatik Haricilerin tam aksine, Mürcie, hiçbir Müslüman grubu reddetmeyen kapsayıcı bir çerçeve oluşturmuş oluyordu.[10]

Ancak ne yazık ki, Mürcie'nin etkisi çok kapsamlı olmadı. Tek başına bir ekol olarak devam edemeyen bu akım, sadece diğer bazı akımlar ve kısmen de Sünni İslam üzerinde etkili oldu. Sünnilik içinde Mürcie'nin görüşlerini en çok benimseyen ve taşıyan isim ise, dört Sünni mezhep içindeki en ılımlı ve hoşgörülüsü olan kabul edilen Hanefiliğin öncüsü İmam-ı Azam Ebu Hanife'den başkası değildi.

Allah, zalimlerin zulmünü diler mi?

Kitap boyunca Ebu Hanife'ye tekrar tekrar döneceğiz. Fakat ilk önce, Mürcie'nin dinden ayrı tutmaya çalıştığı siyasi güç faktörünün, İslam

âlemindeki ilk ciddi teolojik tartışmada nasıl bir rol oynadığını görmemiz gerekiyor: İnsanın özgür iradesini savunanlar ile *ilahi icbar* (kader) taraftarları arasındaki tartışma.

İslam'dan önceki Araplar, kelimenin tam anlamıyla kaderciydi: İnsanların yıldızlar ve diğer tabiat güçlerince belirlenen *dehr*in (zamanın) çaresiz oyuncağı olduklarına inanıyorlardı.[11] Kur'an ise, bu efsaneyi, insanların kaderine etki eden kuvvetin Allah olduğunu ve insanların bir otorite olarak O'na müracaat edebileceğini beyan ederek reddetti. Kur'an, bununla yetinmeyip, alınan ahlaki kararlarda insanların sorumluluğu olduğunu da ilan etti.[12] Peki, bu durum, Kadir-i Mutlak olan Allah'ın, insanlara irade verdiği anlamına da mı geliyordu?

7. yüzyılın başında, İslam âleminin yeni entelektüel merkezi olan Suriye'de gelişen ve Kaderiye olarak isimlendirilen bir ilahiyat ekolü, bu soruya olumlu bir cevap verdi. Onlara göre, kendilerine tercih hakkı verilmeyen insanların Allah tarafından ödüllendirmesi ya da cezalandırması adil olmazdı. Bir diğer ifadeyle, insanın özgür iradeye sahip olduğunu kabul etmek, Allah'ın adil olduğunu kabul etmenin bir gereğiydi.

Gelgelelim, herkes bu ekolün yanında yer almadı ve kısa sürede Cebriye adı altında karşıt görüşe sahip bir ekol ortaya çıktı. Cebriye'nin terim anlamı, "[Allah'ın] cebrin[in] taraftarları" idi. Bu yaklaşımı benimseyenler, insanın herhangi bir özgür iradesi olduğunu reddetttiler. Onların inancına göre, insanlar sadece Allah ne "yazmışsa" onu yapıyorlardı.

Bu entelektüel tartışma, çok geçmeden siyasi otoritelerin de dikkatini çekti. Emevi halifelerinin ilki, daha önce gördüğümüz gibi, Hz. Ali'ye savaş açmış olan Suriye valisi Muaviye'ydi. Muaviye öldüğünde

yerine geçen Yezid ise, 680 yılında Kerbela'daki trajik katliamda Peygamber'in torunu Hüseyin'i şehit ederek, hem Sünnilerin hem de Şiilerin nefret ettiği bir despota dönüştü. Yezid'in soyundan gelenlerin hepsi Yezid kadar korkunç değildi ama, Emeviler zalim bir hanedan olarak kötü bir şöhret kazandılar. Halk tarafından sevilmeyişlerinin bir nedeni de, cahiliyede kaldığı düşünülen angarya (zorla ve parasız çalıştırma) uygulamasını hortlatmalarıydı.[13]

Kısacası Emevilerin bir meşruiyet sorunu vardı. Bu sorunu önce kendilerine bol keseden bir unvan vererek çözmeyi denediler: "Allah'ın halifesi." Bu fazla iddialı bir sıfattı, çünkü Hz. Muhammed'in en yakın sahabeleri olan Raşit Halifeler bile kendilerini sadece "Peygamber'in halifesi" olarak isimlendirmişlerdi. Emeviler, besbelli, siyasi güç için dini manipüle etmeye çok hevesliydiler.

Zaten, Kaderiye ile Cebriye arasındaki tartışma da, onları bu sebeple ilgilendirdi. Emeviler, Cebriye'nin insanların kaderinin önceden belirlendiğine ilişkin iddialarının, kendi yönetimlerini meşrulaştırmada çok işe yarayacağını fark ettiler. Eğer ezelde her şeyin kaderini Allah belirlemişse, Emevi Hanedanı'nın hâkimiyetini de Allah belirlemiş olmalıydı. Bir başka deyişle, şayet Allah dilememiş olsaydı, Emeviler tahtta oturuyor olmazlardı. Dolayısıyla da, Emeviler'e itaatsizlik, Allah'a itaatsizlik demekti!

Böylece, teolojik bir tartışma, Emevi saltanatı ile Kaderiye ekolü arasında siyasi bir gerilime dönüştü. Kaderiye'nin lideri olan zahitliğiyle meşhur din âlimi Hasan el-Basri, *Hür İrade Üzerine Mektup*'ta Emevi halifesi İbn Mervan'a açıkça meydan okudu.[14]Basri'nin yakın takipçilerinden Geylan ed-Dimeşki, daha da ileri giderek, idarecilerin, güçlerini

“Allah’ın bir lütfu” olarak göremeyeceklerini, Allah önünde halka karşı sorumluluklarının farkında olmaları gerektiğini söyledi. Hatta, eğer Müslümanlar samimiyetle Allah’a ve O’nun hukukuna itaat etseler, bir halifeye bile ihtiyaç olmayacağını savundu.[15]

Emevi halifesi için bu kadarı da çok fazlaydı. Çok geçmeden, ed-Dimeşki’yi yakalattı ve onun gibi düşünen iki kişiyle birlikte idam ettirdi. Emevi Hanedanı’nın doksan yıllık saltanatı boyunca da Kaderiye hareketi bu şekilde bastırıldı.

Fakat, Emevi döneminin bu karanlık hikâyesi içinde farklı ve önemli bir detay da vardır: On dört Emevi halifesinden ikisi, II. Ömer ve III. Yezid ötekilerden farklıydı, çünkü her ikisi de baskı ve yozlaşma sürecini tersine çevirmeye çalışan ahlaklı ve adil hükümdarlardı. Özellikle III. Yezid, 744 yılında Şam’da yaptığı ünlü konuşmasında, halka karşı sorumluluğunu vurgulamış ve kendisinden öncekiler gibi davranmayıp siyasi gücü suistimal etmekten sakınacağına söz vermişti. Buna göre, hazineyi kendi sülalesine harcamayacak, bir vilayetin zenginliğini sebepsiz yere başka bir vilayete aktarmayacak ve zimmileri (Yahudi ve Hıristiyanları) aşırı vergilendirmeyecekti. Hatta, kendisini dinleyenlere, eğer bu vaatleri yerine getiremezse, tahttan ineceği ve onlar kimi isterse onun tahta geçmesini sağlayacağı sözünü bile vermişti.[16]

Elbette, bu iyi halife, gökten zembille inmemişti. Tarihçiler, onun Kaderiye hareketiyle bağlantıları olduğunu düşünmektedir.[17]Anlaşılan, siyasi alandaki halka karşı sorumlu olma fikriyle, teolojik alandaki özgür irade fikri birbiriyle bağlantılıydı.

Fakat, ne yazık ki, III. Yezid tahtta yalnızca altı ay kalabildi, onun vefatının ardından da Emevi Hanedanı

eski usullerine geri döndü.

Ehl-i Rey'in yükselişi

Özgür irade ve kader taraftarları arasındaki bu tartışma, hiç kuşkusuz, önemli bir tartışmaydı. Ama, İslam'ın ilk asırlarındaki asıl büyük çatışmanın –yani Ehl-i Rey ile Ehl-i Hadis arasındaki gerilimin– sadece "ısınma turu"ydu.

Bu gerilim, ilk başta, İslam âlemi için çok büyük öneme sahip olan şeriatın nasıl geliştirileceği üzerine, yani "usul anlaşmazlığı" olarak başladı. Bütün Müslümanlar şeriatın ilk kaynağının Kur'an olması konusunda aynı fikirdeydiler, ama bu tek başına yeterli değildi, çünkü Kur'an nispeten kısa bir kitaptı ve Allah'ın maksatları, insanın ahlaki yükümlülükleri ve ahiret gibi tamamen manevi konulara yoğunlaşıyordu. Kur'an'ın ana gövdesini "genel ahlaki emirler" oluştururken, suç, ceza, evlilik ve miras gibi bu dünyevi konulardaki hükümler en fazla birkaç sayfalık yer tutuyordu.[18]

Şeriatla ilgili esas soru veya sorun, adalet, dürüstlük ve iyilik gibi Kur'an'da geçen genel emirlerin, spesifik kural ve düzenlemelere nasıl yansıtılacağıydı. Gerçi, bizzat Kur'an, kendisi dışında iki ayrı kaynağa daha işaret ediyordu. Bunlardan biri insan aklı, diğeri ise Müslümanların takip edeceği bir "örnek" olarak Hz. Peygamber'di. Ancak Müslümanlar Arap Yarımadası dışına çıkıp Mısır, Suriye ve özellikle Irak gibi Ortadoğu'nun daha kozmopolit merkezlerine doğru ilerledikçe, Hz. Peygamber'in örnekliği, görece olarak sınırlı kaldı. Çünkü, peygamber kendi yaşadığı çağ ve çevre ile sınırlı bir bağlama sahipti;

Müslümanlar ise kozmopolit kültürlerle tanıştıkça yeni sorunlarla yüz yüze geliyorlardı.

Bu nedenle, Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olarak "akıl"ı gören âlimlerin merkezinin kozmopolit Irak toprakları olmasına şaşırmamak gerekir. Bu âlimler *rey* taraftarları olarak bilinmişlerdir ki, bu Arapça kelime, "akli tercih" veya "akli kanaat" anlamına gelir.

Rey ekolünden yetişen en ünlü otorite ise, tanıdığımız bir isimdi: Hanefi mezhebinin öncüsü Ebu Hanife. Ebu Hanife'nin düşüncesinin merkezinde, net bir şekilde Kur'an ve akıl, onların biraz gerisinde ise peygamberin "örneği" vardı:

> Görünen o ki, Ebu Hanife yerel şartların birbirinden farklı olduğunun bilincindeydi. Medine'nin, hasbelkader peygamberin şehri olmuş olsa da, yine de bir çöl kasabası olduğunu, dolayısıyla, evrensel konulara gelindiğinde, çöl hukukunun şehir hayatına uygulanmasının beklemeyeceğini düşünüyordu… [Bu yüzden], Ebu Hanife, Kur'an, *kıyas ve rey* adlı üç ipe sarıldı; bazen *istihsan* yöntemine, nadiren de hadislere müracaat etti.[19]

Burada kullanılan Arapça terimler önemlidir. *Kıyas* "analojik akıl yürütme", *istihsan* ise "ortak iyiye ulaşmak için hükmi tercihte bulunma" anlamına gelmektedir. Bu iki rasyonel araç, bir toplumun yerel âdetlerini kapsayan *örf* ile birlikte, Ebu Hanife'nin ana referans çerçevesi oldu. Dolayısıyla, onun anladığı şeriat, Kur'an'ın hükümlerine ve genel ilkelerine bağlı kalan, ama kendisini yeni gerçeklere uyumlu hale getirebilen dinamik ve esnek bir şeriattı.

Hadisler ise, peygambere atfedilen söz ve eylemler demekti. Ve, sonraki bölümlerde daha detaylı göreceğimiz üzere, Ehl-i Hadis adıyla bilinen karşıt fıkıh ekolünün temel direğini oluşturacaklardı.

İlkeleri olan bir Tanrı

Ebu Hanife, akılcı ekolün fıkıh tarafının öncüsüydü. Ancak fıkıh meseleleri de nihayetinde, Allah'ın sıfatları, vahyin ve insanın niteliği gibi ilahiyat konularıyla bağlantılıydı. Bu sebeple, Irak'ta *Mutezile* olarak bilinen bir kelam (İslam felsefesi) ekolü, bütün bu meseleleri akılcı bir bakış açısıyla ele almayı denedi. Yunan felsefesi gibi diğer gelenekleri de bilen kültürlü Mutezili ilahiyatçıların temel amacı, Müslüman inancı ile aklın bağdaşabileceğini göstermekti.

Mutezililerin büyük bölümü, fıkıh alanında Ebu Hanife'nin takipçileriydi (dolayısıyla Hanefi'ydi), diğerleri ise Şii'ydi.[20]Fakat hepsi de Kaderiye'nin özgür irade düşüncesini benimsiyordu. Onlar için özgür irade, öylesine tercih ettikleri bir görüş de değil, Allah'ın çok önemli sıfatlarından biri olan Adil isminin zorunlu sonucuydu. Şöyle düşünüyorlardı: Allah mutlak anlamda adil olduğuna göre, yarattığı varlıkları sebepsiz yere ödüllendirmeyeceği gibi, onlara sebepsiz yere ceza da vermezdi. Bu nedenle de insanlar, kendi özgür seçimlerinin bir sonucu olarak ya cennetle ödüllendirilmeli ya da cehennemle cezalandırılmalıydı. Öyleyse, Allah'ın adil olduğuna inanan herkes, insanın "kendi fiillerinin yaratıcısı" olduğunu kabul etmeliydi.[21]

Peki ama, adalet ne anlama geliyordu? Ve insanlar, neyin adil olup olmadığını nasıl bilebilirlerdi? Mutezile'ye muhalif olanlar, önce adaleti tanımlayıp sonra da bunu Allah'tan beklemenin yanlış olduğunu söylediler. Onlara göre, zaten Allah her ne yaparsa adalet o olurdu. Örneğin şayet Allah herkesi hiç sebepsiz yere cehenneme atsa, adalet bu olurdu.

Çünkü adaletin, Allah'ın yaptıklarının dışında bir tanımı olamazdı.

Mutezile'ye göre ise, böylesi bir "ilkesiz" Allah tahayyülü, O'na karşı saygı değil bilakis saygısızlık anlamına gelirdi. Onlara göre, adil ve iyi olmak, Allah'ın zatında olan vasıflardı ve O, dilediği her şeyi yapmaya gücü olsa bile, asla bu ilkelere zıt bir şekilde hareket etmezdi. Bu nedenle Mutezile, "Allah'ın masumlara eziyet etmeyeceği ve imkânsız olanı istemeyeceği" konusunda ısrarcıydılar. Bu ısrarlarını sürdürürken, Allah'ın gücünü tartışma konusu yapıyor değillerdi. Tam aksine, Allah'ın bizzat Allah olduğu için adil hareket edeceğini öne sürüyorlardı.[22]

Bu noktada, benzer bir teolojik tartışmanın Hıristiyan geleneğinde de mevcut olduğunu belirtelim. Hıristiyan geleneğinde "rasyonalizm" veya "entelektüalizm" olarak bilinen yaklaşım da, tıpkı Mutezile gibi, Allah'ın akli davrandığını ve dolayısıyla O'nun dileğinin insanlar tarafından kısmen de olsa kavranabileceğini savunmaktadır. Buna karşılık "voluntarizm" (iradecilik; istenççilik) adı verilen akım, bizim bildiğimiz herhangi bir ilkeye bağlı olmayan, tümüyle bilinemez bir yaratıcı tanımı yapar.

Bu enteresan meseleyi gündeme getiren önemli bir isim ise, 2006 yılında Almanya Regensburg'da yaptığı tartışmalı konuşmayla Papa XVI. Benedict oldu. Konuşmasında İslam'daki "voluntarist" görüşleri eleştiren Papa, bu tip görüşlerin "hakikat ve iyilikle bir ilgisi olmayan, keyfince davranan kaprisli bir Tanrı imajına yol açabileceği" uyarısı yaparken haklıydı. Fakat, bu imajın İslam'daki tek görüş olduğunu varsaymakla yanılıyordu. Aslında Papa'nın öne sürdüğü "Biz Tanrı'yı aşılamaz, anlaşılmaz bir voluntarizmle kendimizden uzaklaştırdığımızda, O

daha kutsal olmuş olmaz” yaklaşımı, tam da Mutezile ekolünün on iki yüzyıl önce savunduğu bir görüştü. Nitekim bu görüşü, Ortaçağ’da Hıristiyanlara aktaran, kendisi de bir geç devir Mutezilisi sayılabilecek olan İbni Rüşd’den başkası değildi.[23]

Mutezililerin benimsediği akılcılık, Allah’ın ve O’nun kâinatının “akli yasalara göre işlediği” görüşünü doğurdu.[24]Nitekim, Ortaçağ İslam dünyasında görülen bilimsel patlama, bilimsel araştırmaya zemin sağlayan bu öncülden hareketle gerçekleşti.

Mutezililer, Yaratıcı’nın nitelikleri kadar vahyin nitelikleri konusunda da muhaliflerinden farklı düşünüyorlardı: Onlar vahyin, yani Kur’an’ın “yaratılmış” olduğunu ileri sürerken, karşıtları “yaratılmamış” olduğunu savunuyordu. Yaratılmamış Kur’an görüşünü savunanlara göre, Müslümanların kutsal kitabı –tıpkı Yuhanna İncili’nde tanımlanan Hz. İsa gibi– ezelden beri Allah’la birlikte vardı. Oysa, Mutezililer, Kur’an’ın Allah sözü olduğuna kesinlikle inanmakla birlikte, Allah’ın bu Söz’ü tarihin belli bir noktasında söylediğine inanıyorlardı. Aksi halde, Kur’an’ı ikinci bir ilah seviyesine çıkarmak söz konusu olurdu ki, Mutezililer açısından böyle bir durum, İslam’ın vazgeçilmez ilkelerinden olan vahidiyete (Allah’ın birliği) tamamen ters düşerdi.

Kur’an’ın tabiatına dair bu tartışma, esasen teolojiyle ilişkili olsa da, Kur’an’ı anlama ve yorumlama usulü üzerinde de etkili olacak bir ayrımdı. Çünkü “yaratılmış Kur’an *yorumlanabilir* iken, yaratılmamış Kur’an ancak *uygulanabilir* idi.”[25]Doğal olarak, Mutezile’nin Kur’an görüşü, esnek bir okumaya izin verdi. Böylece, Mutezili ilahiyatçılar, Allah’ın “eller”i, “yüz”ü ve “taht”ı gibi insan çağrışımı yapan Kur’an ayetlerini, *te’vil* adını verdikleri alegorik

bir yorum usulüyle, zahiri (görünür) anlamları dışında yorumlayabildiler. Öyle ki te'vil usulü, çok geçmeden, başka dinlerin akılcılarını da etkiledi. 9. ve 10. yüzyıllarda Rabbani ve Kara'im Yahudileri, Kıpti Hıristiyanlar, Şii ve Sünni ilahiyatçılar, kendi kutsal kitaplarının akılcı yönünü vurgulamak için Mutezile'nin geliştirdiği *te'vil* usulünü kullandılar.[26]

Ortaçağ'da bir demokrasi teorisi

Mutezile akımı, İslam dünyasında genellikle yanlış anlaşılmıştır. Kimi zaman, İslam dünyasındaki aynı akılcı damardan çıkan, fakat giderek antik Yunan'ın materyalist dogmalarıyla tümden büyülenip materyalist düşünürler haline gelen bazı seküler "feylesoflar" ile karıştırılmışlardır. Oysa, Mutezililer, dinlerine hizmet etmeye niyetli samimi Müslümanlardı. Bilhassa eğitimli gayrimüslimler nezdinde, İslam'ı ilgi ve merak uyandıran bir konuma getirmişlerdi.[27]Onları İslam dünyasındaki "sağ" ile "sol" arasında, yani akla tümden karşı olan Müslümanlar ile seküler feylesoflar arasında bir "orta yol" sayan Batılı akademisyenlerin haklı olduğu söylenebilir.[28]

Bu temeller üzerinde yükselen Mutezile ekolü, sadece İslam'a hizmet etmekle kalmadı, bugün "modern" denen birtakım fikirlerin de öncülüğünü yaptı. İnsanı, kendisine Allah tarafından özgür irade bahşedilmiş ve fillerinden sorumlu bir varlık olarak niteleyen Mutezile, Amerikalı bir hukuk profesörünün ifadesiyle, "rasyonalite, nesnellik, bireysel özgürlük ve eşitlik gibi Batılı hukukun birçok temel ilkesini paylaşıyor, hatta önceliyordu."[29]

Bunun ilginç bir örneği, Mutezililerin ve onlardan önceki Kaderiye ekolünün benimsediği özgür irade öğretisinin siyasi sonuçlarıydı. Bu öğreti, bu ekolden gelen bazı Müslüman düşünürleri, dünyanın insanların "tercih etme hakkı"na sahip olduğu özgür bir yer (*el-temekkün ve'l-ihtiyar*) olması gerektiği sonucuna götürdü. Onlara göre, bütün dünya insanların hakiki imanı kabul edip etmeyeceklerinin imtihan olunduğu bir *darü'l-ibtila* (imtihan yeri) olarak görülmeliydi.[30] "Dinde zorlama (ve baskı) yoktur" ayetinin de işaretiyle, iman, ancak hakiki bir tasdikle, yani "kalbin bir eylemi"yle gerçekleşebilirdi.[31]Öyleyse, insanlar, iman edebilmek için, önce "din konusunda tercihte bulunabilme" özgürlüğüne sahip olmalıydılar.[32]

Bu anlayış, Batılı bir akademisyenin de belirttiği gibi, gerek inançsızlığa gerek diğer "yanlış" tutumlara karşı bir hoşgörü zemini oluşturdu. Bu hoşgörü, günümüzün post-modern çoğulcularının iddia ettiği gibi, "bütün seçeneklerin eşit oranda geçerli olmasından" kaynaklanmıyordu. Daha ziyade, yanlış görüşlere tahammül etmenin Müslümanların bir imtihanı olarak görülmesinden kaynaklanıyordu. Ve madem bu bir imtihandı, o halde Müslümanlar yanlış görüşleri yok etmeye çalışmak yerine, bu görüşlerle bir arada yaşamayı öğrenmek durumundaydı."[33]

Bu Mutezile yaklaşımından doğan siyasi düşüncelerden belki de en ilginci, Mutezile felsefesini sosyoloji ve siyasete taşımış olan 10. yüzyıl Müslüman felsefecisi El-Farabi'nin, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye* adlı kitabıdır. Farabi, peygamberin Medine'de kurduğu devlet hariç, yeryüzündeki bütün devletlerin noksan olduğunu belirterek başlıyordu kitabına. Çünkü Medine'de kurulan devlet, doğrudan Allah'ın vahyiyle

yönlendiriliyordu. Ancak böylesi bir “teokratik” devlet, peygamberin vefatından sonra artık mümkün olamazdı ve dolayısıyla adil bir devletin insan aklı tarafından oluşturulması gerekiyordu.

Dolayısıyla Farabi “toplum devleti” adını verdiği ve yurttaşlarına özgürlük sunan kendi ideal devletini tanımladı. Bu ideal devlet, “insanların yapmak istedikleri şeylerde hür oldukları eşitlikçi bir teşkilat” idi. Üstelik, bu devlette yaşayan insanlar, “daha fazla özgürlük ve fırsat vaat edenlerin liderliğini onaylamaya teşne yurttaşlardı.”[34]Farabi’ye göre, özgürlüğü teşvik eden böyle bir devlet olduğunda, “başka ülkelerden insanlar akın akın buraya göç edeceklerdi.” Ve bu göçler sayesinde, “en ideal türde bir ırki karışım ve kültürel farklılık” ortaya çıkacak, böylece felsefeci ve şair gibi yetenekli bireylerin gelişmesini mümkün kılacak münbit bir zemin oluşacaktı.[35]

Ne dersiniz, “özgürlükler ülkesi” olan ve o sayede “beyin göçü”nün merkezi haline gelen ABD’yi çağrıştırmıyor mu biraz bu ifadeler?

Evet, Farabi öngörü sahibi bir düşünürdü. Batı’nın önde gelen şarkiyatçılarından Franz Rosenthal, onun hakkında şu tespitte bulunur:

> Modern bir okuyucu kolaylıkla fark edebilir ki, Müslüman felsefeci Farabi, demokrasinin temellerini doğru bir şekilde tanımlamıştır. Dahası o, bireyin mutluluğu ve gelişimi için siyasi özgürlüğün ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu çok iyi kavramıştır.[36]

Nitekim El Kindi, İbn Sina veya İbn Rüşd gibi diğer Müslüman düşünürlerin yanında Farabi’nin kitapları da Latince’ye tercüme edildi ve modern Batı düşüncesinin ortaya çıkışına katkıda bulundu.

Kendilerine *Alpharibus*, *Alkindus*, *Avicenna* ve *Averroes* gibi Latince isimler verilmiş olmasının nedeni budur. 14. yüzyılda yaşamış bir başka Müslüman düşünür olan İbn Haldun ise *Mukaddime'yi* yazmıştı ki, İngiliz tarihçisi Arnold Toynbee'ye göre, bu kitap "hiç kuşkusuz, şimdiye kadar herhangi bir zamanda ya da yerde hiçbir akıl tarafından aşılamamış, kendi türünün en büyük eseri"ydi.[37]Kitapta, İbn Haldun, başka pek çok şeyin yanı sıra, bir ekonomik liberalizm teorisi de geliştirmişti: Hükümetlere vergileri azaltmaları, özel mülkiyeti güvence altına almaları, serbest piyasayı desteklemeleri ve bütçe açıklarından kaçınmalarını tavsiye ediyordu.[38]Dünya Bankası'nın İbn Haldun'u "özelleştirmenin ilk savunucusu" olarak övmesi bundandır ve yersiz değildir.[39]

Kısacası, bazılarının iddia ettiğinin aksine, teolojik, siyasi ya da ekonomik anlamda özgürlük düşüncesi, klasik İslam dünyasında bilinmeyen bir şey değildi. Ehl-i Rey, açık bir şekilde, özgürlüğün felsefi temellerini kurmuştu. Eğer başarılı olsalardı, belki de bir "İslami liberalizm"in ortaya çıkmasına öncülük edebilirlerdi. Ama olmadı.

Çünkü, meydan sadece onlara kalmış değildi. Özgürlükçü fikirlerden pek hoşlanmayan despotik halifeler vardı ortada. Ve daha da önemlisi, Ehl-i Rey'e şiddetle karşı çıkan bir grup giderek kuvvetleniyordu: Ehl-i Hadis.

1 Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideology* [İslami Liberalizm: Gelişim İdeolojilerinin Eleştirisi] (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s. 4.

2 Taha Akyol, *Hariciler ve Hizbullah: İslam Toplumlarında Terörün Kökleri* (İstanbul: Doğan Kitap, 2000), s. 7.

3 Ismail A. B. Balogun, “Relation Between God ve His Creation: Revelation and Authority” [Tanrı ile Yarattıkları Arasındaki İlişki: Vahiy ve Otorite], *The Concept of Monotheism in Islam and Christianity* [İslam ve Hıristiyanlıkta Monoteizm Kavramı] içinde, Haz. Hans Köchler. Konuyla ilgili tebliğler Roma’da düzenlenen uluslararası sempozyumda sunulmuştur (Viyana: Wilhelm Braumüller, 1982), s. 82.

4 Kur’an, Mâide, 48.

5 Arminiusçular ile Kalvincilerin farklı hakikat iddialarından bahseden John Locke şunları yazmıştı: “Kendi doktrinlerinin doğruluğuna ve kendi tapınmalarının halisaneliğine dair bu kiliseler arasındaki ihtilaf, her iki tarafta da eşittir; ne Konstantinopolis’te ne de dünya üzerindeki başka bir yerde, bunu hükümleriyle tayin edebilecek bir yargıç yoktur. Bu konudaki karar, hatalı olanları cezalandırma yetkisinin de sadece ona ait olduğu, bütün insanların En Yüksek Yargıcı’na aittir. Bu arada, bu insanlar, onlara karşı sorumlu olmayan diğer efendinin uşaklarını kötüye kullanmak için, onlar üzerinde ihtiyatsızca ve kendini beğenmişçesine baskı uygulamakla, hatalarını olmasa da, muhakkak ki, kibirlerine ait olan adaletsizliklerini çoğaltıp nasıl menfurca günah işlediklerini düşünsünler.” John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Indianapolis: Liberal Arts Press, 1955), s. 25-26 [*Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, Çev. Melih Yürüşen (İstanbul: Liberte Yayınları, 2012)].*

6 Al-Shahrastani [Eş-Şehristani], *Al-Milal Wa’1-Nihal* [El-Milel ve’n-Nihel], aktaran: Majid Fakhry, Haz., *A History of Islamic Philosophy* [İslam Felsefe Tarihi], 3. Baskı, (New York: Columbia University Press, 2004), s. 40.

7 Duncan B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* [Müslüman Teoloji, Fıkıh ve Anayasa Teorisinin Gelişimi] (New York: Charles Scribner’s Sons, 1903), s. 126.

8 Prof. Dr. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000).

9 Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, s. 40.

10 Mürcie siyasi eğilimleri yüzünden haksız yere suçlanmıştır: “Bazı eski kaynaklarda ve oryantalist araştırmalarda Mürcie, Emevilerin sadık destekçileri ve siyaseten suskun bir grup olarak tanımlandı. Bu hatalı bir bilgidir. Onların Hz. Ali’yle ilgili kararın ahirete ertelenmesi gerektiğini söylemeleri, Hz. Ali’yi kötüleyen resmi Emevi ideolojisiyle çatışmış ve idarecilerin adaletsizliğini eleştirme haklarının olduğunu iddia etmeleri hanedanla karşı karşıya gelmelerine yol açmıştı.” *The Encyclopedia of Islam* [İslam Ansiklopedisi], Cilt 7 (Leiden/New York: E. J. Brill, 1993), s. 606.

11 “İnsanın özgür iradesinin en üst düzeyde reddi anlamına gelen kadercilik, İslamiyet öncesinde Arapların benimsediği en göze çarpan metafizik kavramdı.” Rosenthal, *Muslim Concept of Freedom*, s. 12.

12 Küng, *Islam*, s. 222.

13 Rosenthal, *Muslim Concept of Freedom*, s. 78.

14 Esposito, Haz., *Oxford History of Islam*, s. 277.

15 Küng, *Islam*, s. 225.

16 Patricia Crone ve Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* [Allah'ın Halifesi: İslam'ın İlk Asırlarında Dini Otorite] (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003), s. 68; Afsaruddin, *First Muslims*, s. 86.

17 *Encyclopedia of Islam*, Cilt 12, s. 312.

18 John L. Esposito, *Islam: The Straight Path* [İslam: Doğru Yol] (New York: Oxford University Press, 1998), s. 79.

19 Eric E. F. Bishop, "Al-Shafi'i (Muhammad ibn Idris) Founder of a Law School" [Eş-Şafii: Bir Fıkıh Ekolünün Kurucusu], *The Muslim World* 19, No. 2 (Nisan 1929): 160.

20 Richard C. Martin vb., *Defenders of Reason in Islam* [İslam'da Aklın Savunucuları] (Oxford: Oneworld Publications, 1997), s. 32.

21 Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* [İslam'da Ahlak Teorileri] (Leiden: Brill, 1991), s. 47.

22 a.g.e., s. 49.

23 "İslami Aristoculuk olmadan Hıristiyani Aristoculuk kesinlikle olmazdı." Dolayısıyla, Ortaçağ Hıristiyanlık düşüncesinin gelişmesinde "İbni Rüşd'ün (ve İbni Sina'nın) etkileri son derece açıktır. Fakat İslam'a olan bu entelektüel borç günümüzde çok az bahis konusu oluyor." Jones Irwin, "Averroes' Reason: A Medieval Tale of Christianity and Islam" [İbni Rüşd'ün Aklı: Hıristiyan ve İslam'ın Ortaçağ Öyküsü], *The Philosopher* 90, No. 2 (Sonbahar 2002). Aziz Thomas Aquinas üzerinde İbni Rüşd ve İbni Sina'nın etkileri için ayrıca bkz. Lyons, *Hikmet Evi*, s. 217-221. [Orijinali için bkz. *The House of Wisdom*, s. 190-193].

24 Martin vb., *Defenders of Reason in Islam*, s. 11.

25 Rémi Brague, *The Law of God: The Philosophical History of an Idea* [Tanrı Hukuku: Bir Fikrin Felsefi Tarihi], İngilizceye çev. Lydia G. Cochrane (Chicago: University of Chicago Press, 2007), s. 152.

26 Steven Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam* [Müslüman ile Yahudi Arasında: Erken Dönem İslam'da Ortakyaşam Sorunu] (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), s. 142-143.

27 “Mutezili mütekellimun, karşıtları tarafından dini inanç ve konumları sürekli eleştirilse de, Aydınlanma felsefecilerinin çoğu gibi inancı bütün insanlardı.” Martin vb., *Defenders of Reason in Islam*, s. 12.

28 a.g.e., s. 29.

29 John Mikhail, “Islamic Rationalism and the Foundation of Human Rights” [İslami Rasyonalizm ve İnsan Haklarının Temeli], Georgetown University Law Center, Public Law & Legal Theory Working Paper Series, No. 777026.

30 Sünni ilahiyatçı Fahreddin Razi bu iddiayı Mutezile görüşü olarak teşhis etmektedir. Hasan el-Basri ve Zemahşeri gibi meşhur Kaderiye ve Mutezile âlimlerinin bunu destekledikleri bilinmektedir. Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* [Ortaçağ İslam Siyaset Düşüncesi] (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005), s. 381; Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* [[İslam’da Hoşgörü ve Zorlama: Müslüman Gelenekte İnançlararası İlişkiler] (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003), s. 106 (not 97).

31 Kur’an, Bakara, 256. “Kalbin bir eylemi” sözü Friedmann’dan, *Tolerance and Coercion in Islam*, s. 106.

32 Crone, *Medieval Islamic Political Thought,* s. 381; Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*, s. 100.

33 Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, s. 381.

34 El-Farabi’nin görüşleri Rosenthal’in *Muslim Concept of Freedom* kitabında özetlenmiştir: s. 100-101.

35 a.g.e., s. 100.

36 a.g.e., s. 101.

37 Arnold J. Toynbee, *A Study of History* [Bir Tarih İncelemesi], Cilt 3, 2. Baskı, (Londra: Oxford University Press, 1935), s. 322.

38 İbni Haldun şunu belirtmektedir: “Daha fazla üretim ve maksimum etkinlik, kazanç ve kayıplar bakımından eylemlerinin sonuçlarını taşıyan kâr peşindeki girişimciler yoluyla ve ticaret ve uzmanlaşma sayesinde elde edilebilir. … [Ve], en iyi devlet, hukuk ve düzeni korumak için en az bürokrasi ve en az paralı askeri olan, kamu faaliyetlerini finanse etmek için vatandaşlarından en az vergi toplayan devlettir.” Selim Cafer Karataş, “The Economic Theory of Ibn Haldun and the Rise and Fall of Nations” [İbn Haldun’un Ekonomik Teorisi ve Ulusların Yükselişi ve Çöküşü], MuslimHeritage.com, 18 Mayıs 2006.

39 Stephen Glain, “Islam in Office” [İslam İşbaşında], *Newsweek International*, 3 Temmuz 2006.

Dördüncü bölüm

Ortaçağ'ın fikir savaşı (II)

Ehl-i Hadis'in günahkârları Allah dostlarıdır. Fakat Ehl-i Bid'at'in dindarları bile, O'nun düşmanlarıdır.

–İmam Ahmed bin Hanbel, Hanbeli mezhebinin kurucusu

9. yüzyıla yirmi yıl kala, Bağdat'ta bugünün tabiriyle "radikal bir din adamı" ortaya çıktı. Aslında Bağdatlı olan bu âlim, İslam dünyasının başka bölgelerini, özellikle Arap Yarımadası'nın batısındaki Hicaz bölgesini görmek için on altı yaşında yaşadığı şehri terk etmişti. O bölgede, özellikle Medine'deki din âlimleri, Iraklıların dini meselelere fazla akılcı (rasyonalist) yaklaştığına inanıyordu. Hatta bazıları, söz konusu meselelerde insan aklına rol vermenin tehlikeli bir "yenilik" (*bid'at)* olduğu kanısındaydı. (Nitekim, *bid'at* terimi, çok kısa bir sürede, Hıristiyanlıktaki *"heresy"* yani sapkınlık kavramının Müslüman coğrafyadaki karşılığı haline gelecekti.)

Bu sözünü ettiğimiz "radikal din adamı", İmam Ahmed bin Hanbel'di ki, Bağdat'a dönüşünden kısa bir süre sonra, Ehl-i Rey'e karşı ciddi bir kampanya başlattı. Gerçi Bağdat o dönemde entelektüel tartışmalara alışık bir şehirdi, fakat İbn Hanbel ve sayıları giderek artan takipçileri, usul olarak tartışmaktan çok tel'in etmeyi tercih ediyorlardı. Hanbel, vaazlarında, önceki bölümde bahsettiğimiz akılcı ekollerin tümünü yerden yere vurmaktaydı. Hedefleri arasında "kim haklı, kim haksız" tartışmasını ahirete ertelemeyi tercih eden çoğulcu Mürcie de vardı, insanın özgür iradesini savunan

Kaderiye ekolü de. Mutezile (ve onun bir türevi sayılan “Cehmiye”) kadar, akılcı ve esnek bir içtihat yöntemi benimsemiş Ebu Hanife’nin takipçileri yani Hanefiler de, İbn Hanbel’in sert dilinden nasiplerini almışlardı. İbn Hanbel’e göre, bütün bu “sapkın” mezhepler yasaklanmalı ve yazdıkları kitaplar da yakılmalıydı.[1]

Öyle ki, İbn Hanbel, Ehl-i Rey mensuplarını Müslümandan bile saymıyordu. Ona kalırsa, “Kur’an’ın ‘yaratılmış’ olduğunu beyan eden herkes, söylediği sözden ötürü tövbe etmeye zorlanmalı, eğer reddederse öldürülmeli”ydi.[2]

Neyse ki, İbn Hanbel’in bu sert düşüncelerini hayata geçirecek bir siyasi gücü yoktu. Fakat takipçileri yine de ciddi bir “mahalle baskısı” kurabildiler. Örneğin bir keresinde, Tarsuslu bir münzevi olan ve “Kur’an yaratılmıştır” görüşünü savunan Ahmed es-Sarrak, Bağdat’a gitmişti. Onun “sapkın”lığını işiten Hanbel, şehirde kimsenin onunla oturmamasını emretti. Bu durum karşısında, Sarrak aşağılanmış bir biçimde Abadan’a sığındı. Fakat Hanbel’in takipçilerinden biri, oranın idarecisini ikna ederek bir tellal aracılığıyla halka Sarrak’ın misafir edilmeme ve onunla birlikte oturulmaması emrini ilan ettirdi. Böylece, zavallı adam o şehirden de kovuldu.[3]

İbn Hanbel’in, Ehl-i Rey’in akılcılığına karşı sunduğu alternatif, iki ayaklıydı. Birinci ayak, bilhassa teoloji meselelerinde ortaya çıkan kaba bir dogmatizmdi. Örneğin, Hanbel, Kur’an’da geçen Allah’ın “yüz”ü veya “taht”ı gibi, anlamı bariz olmayan bazı ayetlerin manalarını tartışmayı reddediyordu. İbn Hanbel’in düşüncesine göre, bütün bu müphem ifadeler, *bila keyfe* (“nasıl’ı olmaksızın”) kabul edilmek

zorundaydı. Nitekim, bu ifade, çok geçmeden takipçileri tarafından teolojik bir ilke haline getirildi.

İbn Hanbel'in vurguladığı ikinci nokta ise, içtihatlarına temel teşkil eden peygamber "geleneği", yani Hz. Muhammed'in Sünnetiydi ki, bu meseleye biraz daha yakından bakmamız gerekiyor.

Akla karşı "sünnet"

Tüm Müslümanlar, İslam peygamberi Hz. Muhammed'e büyük bir saygı ve sevgi duyar. Dolayısıyla da onun geleneği veya "sünnet"i, tüm Müslümanlar için kıymetlidir. Fakat, bu geleneğin tam olarak ne anlama geldiği ve nasıl anlaşılması gerektiği konusu tartışmaya açıktır. Daha doğrusu, 9. yüzyılda tartışmaya açıktı ve önemli bir ayrımın konusuydu.

Ehl-i Rey'in gözünde peygamber, Kur'an'ın en doğru yorumcusu ve uygulayıcısıydı, ama insanüstü bir tabiata veya bilgeliğe sahip değildi. Kur'an, Allah'ın peygamberine ilettiği bütün vahiyleri içeriyordu ve "Müslümanların ilki"[4] olan Hz. Muhammed, bu ilahi mesajı, diğer tüm Müslümanların nasıl takip etmesi icap ediyorsa öyle takip etmişti. Bu nedenle de, bir Müslüman Kur'an'ı takip eder ve yeni sorularla yüz yüze geldiği vakit muhakeme gücünü kullanırsa, zaten peygamber örneğini takip etmiş olurdu. Nitekim, Kur'an, insanları aklını kullanmaya çağıran ayetlerle doluydu.

Ehl-i Rey'e karşı çıkanlar ise, tam da bu "akıl" faktörüne yapılan vurgudan, hatta onun varlığından rahatsızdılar. Onlara göre aklın *hevaya* (dünyevi hırslara) ve sapkınlığa kaçması çok muhtemeldi, o yüzden de aklın kapsamı en aza indirgenmeliydi. Bunun için, peygamber geleneğini ("sünnet"i), bütün

sorulara cevap sunarak aklın yerine geçecek bir alternatif gibi kurguladılar.

Örneğin bu akımın öncüsü ve en radikali olan Ahmed bin Hanbel, bir rivayete göre tek bir kez bile karpuz yememişti, çünkü peygamberin karpuz yediğine dair bir kayıt bulamamıştı.[5] Karısı Reyhane'ye ise, yeni aldığı bir ayakkabıyı bir daha giymemesini tembih etmişti, çünkü "Resulullah zamanında o tipte bir ayakkabı yoktu."[6]

Ehl-i Hadis'in bu her şeyi kapsayıcı sünnet anlayışı, Ebu Hanife gibi Ehl-i Rey âlimlerinin benimsediği "Temel ilke ruhsattır" şeklindeki özgürlükçü prensibin tamamen zıddıydı.[7] Sözkonusu prensibe göre, bir şeyin yasaklanabilmesi için, onun yasaklayacak açık bir hüküm bulunması gerekirdi.[8] Oysa İmam Hanbel'in dünyasında, bir şeye izin verilebilmesi için, onun sünnet içinde bir dayanağının bulunması gerekiyordu. ("Temel ilke: Yasak"tı, yani.) Günümüzde "Peygamber oy kullanmadı ki" gibi argümanlar öne sürerek demokrasi gibi "bid'at"leri reddeden bazı köktenci Müslümanların zihniyetinin kökeni, işte buradadır.[9]

Kuşkusuz, Ehl-i Hadis'in hepsi Ahmed bin Hanbel kadar katı değildi. Onun hocası olan İmam Şafii, akla daha fazla kapı açmıştı ve bu nedenle bazıları Şafii mezhebini "yarı-akılcı" diye tanımlar.[10]Şafii'nin hocası İmam Malik ise, peygamber geleneğinin hâlâ canlı olduğu Medine'deki "yaşayan sünnet"i öne çıkarmıştı. Böylece, İmam Şafii ve İmam Malik, Hanbel ve takipçilerine kıyasla nispeten daha esnek birer fıkıh ekolü kurabildiler.

Yine de İmam Hanbel, Şafii ve Malik son tahlilde aynı taraftaydılar. Ve çok önemliydiler, çünkü zamanla dört büyük Sünni fıkıh mezhebinden üçünün

kurucuları haline geldiler. Aralarında en belirleyici olanı ise İmam Şafii iidi, çünkü onun geliştirdiği metod, kısa zamanda diğerleri tarafından da benimsendi. Şeriat tarihindeki “Şafii devrimi” o kadar önemli ve belirleyici oldu ki, Ehl-i Rey ekolünün sancaktarı olan Ebu Hanife’nin öğrencileri bile, hocalarının benimsediği akılcılıktan kısmen geri adım atarak, Şafii usulüne uymak zorunda kalacaklardı.

Ehl-i Hadis’in yükselişi

Bir mezhep kurucusu olan İmam Şafii’nin İslam fıkhı üzerine etkisi çok karmaşıktır, ama bu etkinin özünde, hadisleri Kur’an seviyesine yükseltmesi yatar. Çünkü Şafii, peygamberi Allah’tan sonra ikinci bir “kanun koyucu” olarak tahayyül etmiş, buradan da peygamberin söz ve eylemlerinin Kur’an kadar bağlayıcı olduğu sonucuna varmıştı.[11]Dolayısıyla da, peygamberin gerçekten karpuz yiyip yemediği –ya da nasıl giyindiği, dişlerini nasıl fırçaladığı, saçını nasıl taradığı, sakalını nasıl uzattığı– mesele olmaya başladı. (Ehl-i Rey ise, peygamberi ikinci bir “kanun koyucu” değil, sadece Allah’ın koyduğu kanunların yorumlayıcısı ve uygulayıcısı olarak görmüştü.).

Gelgelelim, İmam Şafii sünnetle ilgili bu anlayışı sistemleştirdiği sırada, peygamberin vefatının üzerinden neredeyse iki asır geçmiş durumdaydı. Dolayısıyla, onun sünnetini detaylarıyla ortaya çıkarmak kolay bir iş değildi. Namaz gibi her gün tekrarlanan pratikleri kesintisiz biçimde aktaran bir “yaşayan sünnet” vardı kuşkusuz. Ancak peygamberin iki asır önce belli bir anda ve durumda tam olarak ne dediği ve ne yaptığı, nasıl tespit edilebilirdi ki? Hem

de hiçbir arşivin, kaydın veya gazetenin bulunmadığı bir çağda...

Şafii, Hanbel ve onlar gibi düşünenler, bu sorunun cevabını "hadislerde" yani peygambere atfedilen ve rivayetler şeklinde aktarılan "sözlerde" buldular. (Bu nedenle de "Ehl-i Hadis" olarak bilindiler.) Fakat, bu rivayetler peygamberden iki yüz yıl sonraki hadisçilere epey "aşamalı" bir biçimde ulaşabilmişti. Aradan ortalama altı nesil geçmişti ve bu yüzden de her hadis uzun rivayet zincirlerine dayanıyordu. Örneğin, tipik bir hadis "İmam Tirmizi'nin İbni Mehdi'den, onun es-Sevr'den, onun el-Vâsıl ve Mansur ve el-Ameş'ten, onun Ebu Vail'den, onun Amr ibn Şurahbil'den, onun da İbni Mesud'dan rivayet ettiği bu hadise göre..." diye başlıyordu.

Elbette, peygamberin hakiki söz ve eylemlerinin böylesine uzun bir "*ravi* [rivayetçi; aktarıcı] zinciri" boyunca hiç bozulmadan aktarılabildiğini düşünmek, oldukça iyimser bir yaklaşımdı. Dünyevi amaçlara uygun hadisler uydurma furyasının varlığı ise, işleri daha da zorlaştırıyordu. İmam Şafii'nin ve diğer sünnet taraftarlarının hadislere daha da emredici bir hüviyet kazandırması ise, paradoksal bir biçimde, hadis uydurucularına ek bir motivasyon kazandırmıştı.

Dolayısıyla, Peygamberin vefatından iki yüzyıl sonra, İslam âlemi, hemen her görüşe meşruiyet kazandıran hadislerin dolaşımda olduğu bir "hadis kaosu"na sahne oldu. Arap milliyetçileri, peygamberin ağzından Arapların övüldüğü birtakım hikâyeler uydurdular. Diğerleri, Farisilerin veya Türklerin erdemlerini öven hadislerle mukabele ettiler.[12]Hadis üretimindeki bir diğer motivasyon ise basit kişisel menfaatlerdi. Muhammed b. Haccac Mahai adlı bir kişinin "Un

helvası yemek insanı güçlendirir” şeklinde uydurma bir hadisi dolaşıma sokması, örneğin, hiç de tesadüf değildi. Zira bu kişi, geçimini un helvası satarak sağlıyordu.[13]

Dahası, görünen o ki, Ehl-i Hadis’in iyi gözle bakmadığı düşünce ekollerini kınamak için de birtakım hadisler üretildi. “Ümmetimden iki grup yetmiş peygamber tarafından lanetlenmiştir; onlar Kaderiye ve Mürcie’dir” şeklindeki epey kuşku uyandırıcı ifadede göründüğü gibi.[14]Kaderiye ve Mürcie, önceki bölümde gördüğümüz gibi, İslam’da özgür iradeyi ve çoğulculuğu savunan iki ekoldü. Tuhaf olansa, her iki grubun da peygamberin vefatından yaklaşık 20-30 yıl sonra ortaya çıkmış olmasıydı; dolayısıyla peygamberin onları tanımasına imkân yoktu.

Gerçi, hoş, Kur’an, peygamberi, “Şüphesiz ben, ancak sizin benzeriniz olan bir beşerim”[15]ve “... gaybı da bilmiyorum”[16]diyen mütevazı bir insan olarak tanıtmasına rağmen, Ehl-i Hadis, onu çoktan, gelecekle ilgili her şeyi bilen bir kâhin gibi tasvir etmişti. Dolayısıyla, insanüstü bir konuma yükseltilen bu peygamber imajı, kendisinden sonra gelen idareciler hakkında yorum yapar hale de gelmişti. Mesela “Allah idarecilerin sadece iyi amellerini yazar, kötü olanlarını yazmaz”[17]gibi inanılmaz hadislere rastlanabiliyordu. Bu, muhtemelen, Emevi halifelerinin zulüm ve yolsuzluklarına meşruiyet kazandırmak için 8. yüzyıl başlarında dolaşıma soktukları bir uydurmaydı.

Bir başka hadis ise, hadislere yeterince itimat göstermeyenleri hizaya getirmek amacıyla özellikle kurgulanmış gibi görünüyordu:

“Dikkat edin! Sizden birinizi, emrettiğim ve yasakladığım konulardan birisi kendisine ulaştığında – koltuğuna yaslanmış bir şekilde– ‘Ben [zorunlu olup olmadığını] bilmiyorum, Allah’ın kitabında ne bulursak ona uyarız’ derken bulmayayım.”[18]

Aslında, İslam’ın ikinci yüzyılına girerken, herkes, hadis geleneğinin en ateşli destekçileri de dahil olmak üzere, çok sayıda uydurma hadisin dolaşımda olduğunun farkındaydı. Fakat Ehl-i Hadis, *sahih* [doğru; gerçek] hadislerin *mevzu’* [uydurma] olanlarından ayırt edilmesinin mümkün olduğuna inandı ve kendisini bu işe ehil gördü. Dolayısıyla, başta Ahmed bin Hanbel olmak üzere, çeşitli “muhaddis”ler hadis rivayetlerini derlemeye başladı. Ravi zincirleri üzerinde çalışıldı ve nihayet “sahih” hadis külliyatları oluşturuldu. Bu işi yapan âlimler arasında en meşhuru olan Buhari’nin, 300.000’den fazla hadisin bulunduğu bir havuzdan sadece 2602 adet hadis seçtiği söylenir. Eğer bu doğruysa, Buhari’nin önündeki hadis havuzunda ne kadar çok uydurmanın bulunduğu ve Buhari’nin bu hadisler içinden sahih olanlarını yüzde kaç ihtimalle seçmiş olabileceği hakkında bir fikir yürütülebilir.

Tüm bu problemlere karşın, Buhari’nin kaleme aldığı *Sahih-i Buhari* ve onun dışında beş hadis külliyatı daha, kısa sürede İslam dünyasında büyük bir saygınlığa erişti, hatta kutsallaştırıldı. Hatta bazıları bu hadislerin Kur’an’ı nesh edecek yetkinlikte olduğunu bile ileri sürdü. (Bu “nesh” teorisinin de İmam Şafii tarafından geliştirildiğini not edelim.)[19]

Ve sonuçta, Peygamberin vefatından iki yüzyıl sonra onun geleneğini temsil iddiasıyla ortaya çıkan Ehl-i Hadis hareketi, Fransız tarihçi Maxime Rodinson’un “Kur’an-sonrası ideoloji” dediği şeyi inşa etmeye

başladı. Ve bu ideoloji, muhakeme ve akla büyük bir rol biçen Kur'an yolundan önemli ölçüde farklıydı.[20]

"Kısıtlama ve katılaşmaya doğru"

Ehl-i Hadis'in yükselişi, İslam tarihinde bir dönüm noktası oldu. Çok sayıda hadisin tartışılmaz dini buyruk olarak kabul edilmesi sonucunda, içtihadın kapsamı en alt düzeye indi ve şeriat daha katı bir kurallar bütünü haline geldi. Genel eğilim, önde gelen Batılı şarkiyatçılardan Joseph Schacht'ın ifadesiyle, "kısıtlama ve katılaşmaya doğruydu."[21]

İronik bir biçimde, tehlikeli bir "yenilik" (bid'at) olduğu düşüncesiyle akılcılığa şiddetle karşı çıkan Ehl-i Hadis, şeriata kendi yeniliklerini soktu. Zina edenlerin taşlanması, mürtedlerin öldürülmesi, kadınların sosyal sınırlamalara maruz bırakılması, sanat ve müziğin yasaklanması, içki ve diğer bazı bireysel günahların cezalandırılması gibi bu yenilikler, Kur'an'da yoktu. Hepsi de hadislere dayandırılıyordu.

Şeriatın bu şekilde katı bir kurallar bütünü haline gelmesi sırasında yaşanan trajik bir süreç, Ortaçağ'daki Doğulu gelenek ve değerlerin, peygambere atfedilmek suretiyle İslamileştirilmesi idi. Kadın haklarında yaşanan gerilemede görüldüğü gibi. Bunu, İslam'a karşı eleştirel tutumlarıyla tanınan Bernard Lewis de teslim ederek şöyle der: "Aslında, Kur'an, kadınlara mülkiyet hakkı ve başka bazı haklar vererek çok önemli bir ilerleme başlatmıştı. Kadınlar, bu sayede, gerek kocaları gerekse sahiplerinin kötü muamelelerine karşı önemli bir korunma kıstasına sahip olmuşlardı... Fakat yine de, zaman içinde kadının konumu istenen düzeye çıkmadı, hatta pek çok açıdan daha kötüye gitti. Çünkü İslam, orijinal

mesajının ivmesini kaybetmesiyle birlikte, kendisinden önce var olan tutum ve geleneklerin etkisi altında değişime uğradı."[22]

İşte, burada bahsedilen "[İslam'dan] önce var olan tutum ve gelenekler", şeriatın içine peygambere atfedilen bazı hadisler yoluyla sızdı. Mesela "harem-selamlık" uygulamasıyla kadınların sosyal hayattan soyutlanması bu şekilde oldu. Kur'an'da tesettür emredilmişti, fakat kadınların evlere kapanmasına yönelik hiçbir emir veya yönlendirme yoktu. (Yalnızca peygamberin hanımları için ve onların özel statülerinin bir işareti olarak böyle bir emir verilmişti.) Halbuki, Müslümanların yavaş yavaş intibak ettiği Bizans ve İran kültürlerinde, üst sınıfa mensup kadınların, aileleri hariç, bütün erkeklerin gözünden uzak durması çok yerleşik bir âdetti. Paradoksal biçimde, İslam'ın eşitlikçi yaklaşımı, bu üst sınıf âdetine yaygınlık kazandırdı ve Kur'an'ın iffet ile ilgili emirleri, hadisler yoluyla, harem-selamlık denen ayrımı kutsayacak şekilde yorumlandı.[23]

Ortadoğu'daki kadın düşmanı tutumların İslam'ın içine sızması, aslında Kur'an tefsirlerini dahi olumsuz etkiledi. Sözgelimi, Kur'an'da geçen Âdem ve Havva kıssasında, Eski Ahit'in tersine, Hz. Havva bir ayartıcı olarak tasvir edilmiyor, aksine ilahi ihtar asıl olarak Hz. Âdem'e yapılıyordu.[24]Fakat, İslam'ın üçüncü yüzyılından sonra yapılan Kur'an tefsirlerinde, bu defa Havva kınanmaya başladı. Bu değişikliğin, kadınları kurnaz, sinsi ve güvenilmez yaratıklar olarak tanımlayan düzinelerce yeni hadisin ortaya çıkmasıyla aynı dönemde gerçekleşmesi epey anlamlıydı.

Bu gibi örnekler nedeniyle, günümüz Müslüman feministlerinin, "erkek egemen ideoloji"nin bir ürünü olarak gördükleri kadın düşmanı hadislere karşı

koymak için sık sık Kur’an’dan destek almaları şaşırtıcı olmadığı gibi yanlış da değildir.[25]

Resim ve heykel konusundaki geleneksel İslami yasak da, hadislerin tesiriyle sonradan ortaya çıkmış bir yenilikti. Kur’an’da canlıların resmedilmesine dair hiçbir yasak getirilmemesine rağmen, “hadisler üzerine yoğunlaşmış olan fakihlerin çoğu, bunun yalnızca Allah’a ait olan hayat verme kudretinin ihlal edilmesi olduğu fikrini benimsediler.”[26]Özgür irade ve kader tartışmasında da, hadisçiler büyük ölçüde “antik Arap inançlarını” yansıtan kader görüşünü destekledi̇ler.[27]*Riba* ile ilgili Kur’an yasağı ise, hadisler yoluyla faizin bütün biçimlerini kapsayacak şekilde genişletildi, böylece faiz ve tefecilik konusundaki muhtemel ayrımlar ortadan kalktı.[28]Bütün bunların şeriatı durağanlaştırmasıyla birlikte, İslam’ın erken dönemlerinde görülen ekonomik dinamizm de yavaş yavaş frenlendi.[29]

“Kısıtlama ve katılaşma” eğiliminin yansımaları, sadece Müslüman toplumda değil, gayrimüslimler üzerinde de görüldü. Zimmilerin, yani koruma altına alınmış Yahudilerin, Hıristiyanların ve diğer dinlerin mensuplarının hukukunu düzenleyen kurallar, zaman içinde, daha baskıcı olmaya başladı. Bunda, siyasi şartlar kadar, Bizans ve Sasani İmparatorlukları’nın dini azınlıklar konusundaki bazı katı tutumlarının hadisler yoluyla şeriata nüfuz etmesinin de payı büyüktü.[30]

Öte yandan, cihat doktrini de, giderek katılaştı. İlk yüzyılın âlimleri dua ve namaz gibi dini pratiklere daha büyük önem verirken ve cihadı dini bir mecburiyet olarak görmeme eğilimindeyken,[31]Batılı tarihçi Ann K. S. Lambton’ın ifadesiyle, “Arap fetihleri, cihadın hadislerde yüceltilmesinin bir sonucu olarak,

İslam düşüncesinde psikolojik bir bükülmeye sebep oldu."[32]

Cihat doktrininin katılaşmasında –ve "savunma savaşı"ndan çok fetihçiliğe yönelmesinde– İmam Şafii'nin etkisi büyüktü. Şafii, Kur'an'da geçen barışçıl ayetlerin "kılıç ayetleri" ile nesh edildiğini öngördü; halbuki söz konusu ayetleri "savaşanlarla savaşmak, ama diğerleriyle barış durumunu sürdürmek" gibi bir konsept içinde yorumlamak mümkündü.[33]Şafii, ayrıca, dünyayı *Darü'l-İslam* ve *Darü'l-Harb* olarak ikiye böldü ve bu ikisi arasında kesintisiz bir savaşın sürdüğünü varsaydı. Ondan sonra gelen bazı siyasi teorisyenler, halifenin görevlerinden birinin "yılda en az bir kez cihada çıkmak" olduğunu savunarak, bu kavrama işlerlik kazandırdılar.[34]

Oysa Hanefilerin çoğu, bu fikre katılmamış ve "inanmayanlara karşı ancak onlar silahlı çatışmadan yana tercih koyduklarında savaş açılabileceğini" savunmuşlardı.[35]Ehl-i Rey genel olarak, daha "ılımlı"ydı.

Bir kısa yorum

Bu noktada, hadis geleneği hakkında tümden olumsuz ve dolayısıyla haksız bir tablo çizmemek için kişisel bir yorum eklemek istiyorum. Hiç kuşkusuz, Ehl-i Hadis'in topladığı hadislerin ne hepsi uydurma idi, ne de hepsinin katı bir içeriği vardı. Aksine, Ehl-i Hadis sayesinde elimize ulaşmış olan mevcut hadis külliyatında hayra çağıran, merhamet ve dürüstlüğe dair ahlaki öğretileri öne çıkaran pek çok pasaj vardır. Dahası, kanımca, günümüzdeki bazı radikal reformist Müslümanların savunduğu gibi "hadislerden soyutlanmış bir İslam" doğru ve hatta mümkün

değildir. Her şey bir tarafa, hadislerin sağladığı zengin tarihi bilgi olmadan Kur'an'ın bağlamını ve dolayısıyla ayetlerin anlamlarını kavramanın mümkün olamayacağını bilmemiz gerekir.

O halde, kanımca problem, hadis literatürünün kendisi değil, daha ziyade bu literatürün ele alınış tarzıdır. Ehl-i Hadis, hadis rivayetlerini sorgulanamaz bir kutsal kaynağa dönüştürmüş, yani bilinçli bir şekilde insan aklının üzerine koymuştur. Zaten bu sebeple, bir hadisi kabul ederken, göz önünde bulundurdukları temel kriter, hadisin içeriği değil, ravi zinciridir.

Ehl-i Rey ise, tahmin edilebileceği üzere, hadisleri ele alırken aklı kullanmayı tercih etmişti. Örneğin Mutezililer, hadisleri incelerken ravi zincirini araştırmakla birlikte, hadislerin içeriğinde makuliyet de aradılar; hatta onlara göre Kur'an'a ve akla uygunluk, hadislerin geçerliliğinin test edilmesinde ravi zincirinden daha önemliydi.[36]

Bugün Türkiye'de de bazı hadis uzmanı ilahiyatçıların aynı yaklaşımı savunması, yani hadis literatürünün metin analizi yoluyla sorgulanarak yeniden değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmesi, kayda değerdir. İlerleyen bölümlerde bu konuya yeniden değineceğiz.

Hikmet Evi'nden engizisyona

Ehl-i Hadis'le ilgili bu uzunca bahsin ardından, bu bölümün açılış hikâyesine, yani "radikal din adamı" İmam Ahmed bin Hanbel ve onun Ehl-i Rey aleyhine yürüttüğü kampanyaya geri dönelim.

İslam'ın bu iki zıt cephesi (ki bundan sonra kendilerinden "Gelenekçiler" ve "Akılcılar" olarak

bahsedeceğim), 8. ile 13. yüzyıllar arasındaki beş yüzyıl boyunca, bir tür “fikir savaşı” yürüttü. Bu uzun süreçte, Gelenekçiler, genelde, sırtlarını siyasi otoriteye yaslamanın rahatlığını yaşadılar. Akılcılar ise, sadece 9. yüzyılın başındaki kısa bir süreçte siyasi otoritenin aktif desteğini kazandılar. Ancak, o destek de, bir nimetten çok lanete dönüştü.

Bu siyasi dinamikler nasıl oluştu? Şimdi bu soruya bir göz atalım. Önceki bölümlerde, Emevi halifelerinin kendi yoz idarelerini meşrulaştırmak için özgür irade savunucuları karşısında kaderci yaklaşımı nasıl destekledikleri görmüştük. Fakat, tüm bu çabalarına rağmen, Emevi hanedanı uzun ömürlü olmadı. Kendilerine rakip çıkan Abbasiler tarafından 749 yılında iktidardan düşürüldüler. Abbasiler, Emevilerin Arap milliyetçisi tutumuna bir son vererek, Farisiler ve Türkler gibi Arap olmayan Müslümanların önemli mevkilere gelmelerine izin verdiler. Böylece, İslam âleminde önemli birtakım değişiklikler yaşandı.

Abbasiler, İslam imparatorluğunun başkentini de Emevilerin şehri Şam’dan Irak’a –önce Kûfe’ye, sonra da kendi inşa ettikleri yeni şehre, Bağdat’a– taşıdılar. Bağdat, göz kamaştırıcı parkları, bahçeleri, kanalları ve mesire yerleriyle, kısa zamanda, dünyanın en güzel şehri unvanını kazandı. Harun er-Reşid’in (786-809) muhteşem sarayı, Binbir Gece Masalları’nın ilham kaynağı oldu. Bağdat’ın İslam medeniyeti açısından önemi ise, bilhassa er-Reşid’in otuz üç yıllık hükümranlığı sırasında, erken Ortaçağ İslam medeniyetinin altın çağına sahne olmasıydı.

813 yılında Abbasi tahtına er-Reşid’in oğlu el-Me’mun oturdu. Bu yeni ve genç halife, Ehl-i Rey’e, bilhasa Mutezile’ye sempati duyuyordu. Söylentiye göre, bir keresinde rüyasında Aristoteles’i görmüş,

Yunanlı düşünür kendisine “akıl ile vahiy”in uyumlu olmakla kalmayıp birbirlerini desteklediğini ve iyi bir Müslüman idarecinin bunların her ikisini de teşvik etmesi gerektiğini söylemişti.[37]Tevekkeli değil, el-Me’mun, kısa zaman sonra Aristoteles’in önemli kitapları da dahil olmak üzere antik Yunan’a ait felsefi ve bilimsel eserlerin Arapçaya tercüme edileceği Hikmet Evi [*Beytü’l-Hikme*] adında bir akademi kurdu. “Arapların filozofu” El-Kindi ve matematikçi el-Harezmi –ki “algoritma” kelimesi onun isminden gelmektedir– gibi büyük kafalar, pek çok Hıristiyanla birlikte, bu akademide yan yana çalışma imkânı buldu.

Akılcı ekole inanan el-Me’mun, gerek din-içi gerekse dinler-arası teolojik münazaralara da düşkün biriydi. Bu sebeple, Rum Ortodoks piskoposu Ebu Kurra’yı Suriye’den sarayına davet etmiş ve onunla İslam ve Hıristiyanlığı kıyaslayan medeni bir münazaraya girişmişti. El-Me’mun ve onun halefleri, Hıristiyanlar, Yahudiler, Zerdüştiler, Budistler ve daha pek çoklarıyla bu tip münazaralar düzenlediler ve İslamiyet’in entelektüel anlamda gelişmesine katkı sağladılar.[38]

Buraya kadar her şey iyiydi. Fakat el-Me’mun, hükümranlığının dokuzuncu yılında, tüm bu iyi icraatını lekeleyecek feci bir karar aldı: “Kur’an mahluktur (yaratılmıştır)” öğretisini bütün âlimlere zorla kabul ettirmeyi amaçlayan bir tür engizisyon mahkemesi kurdu.[39]*Mihne* adı verilen bu engizisyon nedeniyle, Ahmed bin Hanbel dahil olmak üzere, Ehl-i Hadis cephesinin meşhur simaları tutuklandı ve sorgulandı. Hatta, bazı durumlarda, Kur’an’ın “yaratılmamış” olduğunda ısrar edenler kırbaçlandı. Bu zalim politika, el-Me’mun ve kendisinden sonraki iki halefiyle birlikte tam on altı yıl sürdü. Ve doğal

olarak, sadece Bağdat'ta değil imparatorluk çapında büyük bir gerilime sebep oldu.

Bu tuhaf engizisyon mahkemesinin perde arkası ve sorumluları, akademik dünyada epey tartışılmıştır. El-Me'mun'un, Ehl-i Hadis'i Emevi yanlısı (yani "iç tehdit") gibi algıladığına işaret edilmiştir. Ancak "Kur'an mahluktur" öğretisinin Mutezile'ye ait olması, her ne kadar Mutezile *mihne*'den "doğrudan sorumlu olmasa da", bu ekolü sanık sandalyesine oturtmaktadır.[40]

Peki ama neden? Bu soruya ilginç bir cevap, Hanbeli mezhebi konusundaki uzman şarkiyatçılardan Nimrod Hurvitz'den gelir ve Ahmed bin Hanbel ve onun Ehl-i Rey aleyhine yürüttüğü kampanyaya dair öğrendiklerimiz çerçevesinde oldukça anlamlıdır. Hurvitz, özetle, *mihne*'nin Mutezili ilahiyatçılar tarafından, bir saldırıdan çok, bir "nefsi müdafaa eylemi" olarak desteklenmiş olabileceğini ifade etmektedir. Sürekli kendilerini sapık ilan eden Ehl-i Hadis'in "ürkütücü taktikler"inden yılmış olan Ehl-i Rey, *mihne*'yi bir cankurtaran gibi görmüş olabilir. Bu nedenle, kendilerini taciz edenlerin başına gelenlere sessiz kalmış ve bu sayede "başlarını kaldırıp seslerini çıkarma" şansı yakalamışlardır.[41]

Ancak benim kanım odur ki, "Bana baskı yapana baskı yapan haklıdır" diye özetlenebilecek bu yaklaşım da kesinlikle yanlıştı ve kınanmalıdır. Mutezililerin ve *mihne*'ye yakın duran diğerlerinin tarihsel bir hatası olarak kabul edilmelidir. (Ve ayrıca, günümüzün tutucu Müslümanlarına karşı bazen otoriter siyasetleri destekleme eğiliminde olan reformist Müslümanlar da, bu hatadan kendilerine bir ders çıkarmalıdır.)

Mihne'den çıkarılması gereken bir başka ders ise, bu baskı politikasının kesin bir başarısızlıkla sonuçlandığı gerçeğiydi. El-Me'mun'un engizisyonu, Ehl-i Hadis'i fikrinden caydıramadığı gibi onları halk kahramanlarına dönüştürmekten başka bir işe yaramadı. Ve, bir zaman sonra da işler tamamen tersine döndü.

Aklın yıkımı

847 yılında, Abbasi halifeliği, hanedanın el-Mütevekkil adındaki yeni üyesine geçti. El-Memun'un yeğeni olan el-Mütevekkil, onun tam zıddı bir itikada sahipti. Yaptığı ilk icraatlardan biri, *mihne*'yi sona erdirmek oldu. Dahası, Ahmed Hanbel gibi Ehl-i Hadis kahramanlarına tam destek vererek, devletin resmi görüşünü onların öğretilerine göre yeniden düzenledi.

Yani siyasi ibre tamamen tersine dönmüştü. El-Mütevekkil, "Peygamber'in bahsetmediği bir konuda yapılan her tartışmanın yanlış olduğunu" beyan ederek felsefeye darbe vurdu.[42]Ardından, Ehl-i Hadis'e Mutezililer aleyhine vaaz vermelerini emretti ve Mutezililer bütün resmi mevkilerden uzaklaştırdı.[43]Halifelik desteğini kaybeden Hikmet Evi geriledi ve hatta hedef haline geldi. Bu bilim akademisinin ünlü ilim adamlarından biri olan –ve felsefe, fizik, kimya, tıp, psikoloji ve hatta müzik teorisi üzerine 250'den fazla eser ortaya koyan– el-Kindi dövüldü ve kütüphanesi müsadere edildi. Akıl-karşıtı dalga, tam bir intikam havasıyla geri dönmüştü.

El-Mütevekkil gayrimüslimleri de baskı altına aldı. Hıristiyanlar ve Yahudiler sosyal statülerini büyük

ölçüde yitirdiler ve damgalayıcı kıyafetler giyinmeye zorlandılar. Bağdat'ta bazı kiliseler ve sinagoglar yıkıldı. Her on Hıristiyan ve Yahudi evinden biri, gelecekte cami yapımına ayrılmak üzere kamulaştırıldı. El-Mütevekkil "Müslümanların evlerinden ayırt edilebilmesi için, gayrimüslimlerin kapılarına ağaçtan yapılma şeytan imajlarının çakılması" emrini dahi verdi.[44]

Daha da kötüsü, el-Mütevekkil'in politikalarının kalıcı olmasıydı. Resmi desteğe kavuşmanın keyfini süren Ehl-i Hadis, "halifelik kurumunun en ateşli destekçisi oldu."[45]Aralarındaki en radikal hizip olan Hanbeliler, iktidar gücünün himayesi altında saldırganlaştılar. Müslüman yazar İbn Tahir 935 yılında şöyle yazıyordu:

> O yıl Hanbeli meselesi, öfkelerinin artmasıyla daha da ızdıraplı bir hal aldı. Kumandanların ve sıradan insanların evlerine baskınlar yapmaya başladılar ve eğer şarap bulurlarsa döktüler, şarkı söyleyen bir kız bulurlarsa onu dövüp çalgısını da kırdılar. Ticari faaliyetleri sekteye uğrattılar. Kadınlar ve gençlerle birlikte yürüyen erkekleri yanındakilerle ilgili sorgulamak üzere alıkoydular. Eğer verilen cevaplar tatmin edici olmazsa, erkekleri dövüp yetkililerin yanına kadar sürüklediler... Hanbeliler, o dönemde, Bağdat'ta olay çıkarmak için her fırsatı kullandılar.[46]

El-Mütevekkil'in politikaları, onun torunlarından biri olan Abbasi halifesi el-Kadir tarafından 11. yüzyılın başlarında yeniden canlandırıldı. "Yenilikçiler" ("Bid'atçiler") ve özellikle akılcı Mutezile ve Hanefi mezhepleri, "sapık yollarından tövbe etmeye" çağrıldı ve kulak asmayanlar her türlü dini ve adli mesleklerden alıkondu.

Halife el-Kadir'in bugünkü İran, Afganistan ve Pakistan'ı kapsayan geniş bir bölgeye vali tayin ettiği Gazneli Mahmud ise, daha da ileri giderek

Mutezililere ve öteki “sapkınlara” karşı kanlı bir baskı politikası başlattı. Binlerce kişi işkence, hapis ve sürgüne maruz kaldı.[47]Başkent Bağdat’ta ise “Kur’an mahluktur” ifadesini kullanan herkesin kâfir kabul edileceği ve bu kişilerin kanlarının dökületeceği ilan ediliyordu.[48]

Gelgelelim, İslam’daki akılcı geleneğe ve onun birikimine yönelik en yıkıcı darbe, 13. yüzyılın ortalarındaki “Moğol felaketi” olacaktı. Cengiz Han ve haleflerinin vahşi orduları, Suriye ile Hindistan arasındaki her yeri fethetmekle kalmayıp Ortadoğu’nun altını üstüne getirdiler. Her işgalci acımasızdır, ama Moğolların sebep olduğu vahşet, “eşi benzeri daha önce görülmemiş” bir şeydi, çünkü onlar “yıkımı, yıkım uğruna seviyorlardı.”[49]İslam dünyası içinde ilerledikçe:

> Tekrar ve tekrar, bir şehrin neredeyse bütün halkı, cinsiyet ve yaşları dikkate alınmaksızın katledildi, sadece kabiliyetli zanaatkârlar korundu ve uzağa götürüldüler. Köylüler bile, ordunun önünde okları göğüslemek veya hendekleri doldurmak için canlı bir moloz kitlesi olarak kullanıldı.[50]

Moğollar, 1258 yılında, İslam âleminin en büyük, zengin ve görkemli şehri olan Bağdat’ı yağmaladılar. Halife dahil olmak üzere neredeyse bütün Müslüman nüfusu katlettiler. Mutezililerin ve diğer İslam bilginlerinin eserlerinden oluşan muhteşem koleksiyonların bulunduğu Hikmet Evi’ni yıktılar. Öyleki Dicle Nehri’ne attıkları el yazması eserlerden ötürü, nehrin günlerce mürekkep renginde aktığı söylenir.[51]Moğollar, bununla da yetinmeyip, Ortadoğu’daki sulama sistemlerini paramparça ederek, mevcut tarımsal üretimin on kat düşmesine

yol açtılar.[52]Bu, Avrupa'nın hiç karşılaşmadığı kadar devasa bir yıkımdı.[53]

Benzer bir trajedi, üç asır sonra, İslam âleminin batı ucunu, yani İspanya'yı da vurdu. Oradaki Müslüman Endülüs krallığı, hem muhteşem sanat ve mimari eserleri hem de *convivencia* (birlikte yaşama) ruhuna sahip renkli bir medeniyet üretmişti.[54]Fakat, Bağdat'ta olduğu gibi, Endülüs'teki Ortaçağ aydınlanması da, ilk önce içteki bağnazlık, ardından da dış işgal tarafından yıkıldı. Müslüman İspanya'nın zengin kütüphaneleri, ilk önce Kuzey Afrika'nın Harici-benzeri militan Müslümanları ve ardından da Katolik *Reconquista* güçleri tarafından yağmalandı.[55]1499 yılında "İslam öğretilerinin izlerini süpürmek için" Granada'da seksen bin civarında kitabın yakılması emrini veren Engizitör Ximenez de Cisneros'un aslında süpürdüğü şey, İslam'ın en parlak ürünleriydi.[56]

Sünni İslam'ın farklı tonları

İslam'ın gelenekçi ve akılcı kanatları arasındaki fikir savaşı, uzun ve karmaşık bir mücadeleydi. Biz burada bu ilginç hikâyenin sadece ana başlıklarını ele aldık. Mücadelenin sonucunu kestirmeden söylemek icap ederse: Gelenekçiler (Ehl-i Hadis) kazandı, Akılcılar (Ehl-i Rey) kaybetti. Gelenekçilerin zaferinin de İslam düşüncesinde kalıcı sonuçları oldu. 20. yüzyılın önemli Müslüman ilahiyatçılarından Fazlur Rahman'ın ifadesiyle:

"İslamiyetin ilk dönemlerinde Müslümanlar Kur'an'ı oldukça serbest bir şekilde yorumluyorlardı. Fakat 2. yüzyıldan sonra... fakihler kendilerini ve ümmeti sıkı

kurallara bağlamaya başladılar ve ilahiyat lafızcı anlayışın ağırlığı altında ezildi."[57]

Yine Fazlur Rahman'a göre, Gelenekçiler Kur'an'ın bireyci ruhunu bir kenara attılar, çünkü onlar "birey ve onun kişisel tecrübesiyle çok az ilgiliydiler." Onların neredeyse tek önemsediği şey, "İslam'ın sosyal içeriğiydi... [ve] bu nedenle bireye yaratıcı düşünme hakkı vermeyi reddettiler."[58]

Aynı Gelenekçilerden bazıları, İslam'ın 3. yüzyılı (Miladi 10. yüzyıl) gibi erken bir tarihte bile, Müslümanların yüz yüze gelebileceği bütün problemleri düşünmüş ve çözmüş olduklarını öne sürdüler. Dolayısıyla, daha fazla araştırma ve soruşturma yapmaya ihtiyaç kalmadı. Meşhur deyişlerinde ifade ettikleri gibi, "içtihat kapısı kapandı."

9. yüzyıldan itibaren İslam'ın mistik geleneği olan tasavvufun yükselişi, bir bakıma, iyice daraltılmış ve sıkı kurallara bağlanmış fıkıh çizgisinin dışında taze bir nefes alma ve bireye daha geniş bir alan açma çabasıydı.[59]Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, farklılıklarına rağmen tasavvuf, kökleri Kur'an'da olan bir akımdı[60] ve Mutezile mezhebiyle bazı ortak kaynaklara sahipti.[61]

Bununla birlikte, Gelenekçiler diye tek bir bütünden söz etmek ve bunu Ehl-i Sünnet'le özdeş zannetmek büyük bir hata olacaktır. Çünkü Akılcı ekolün mirası tamamen kaybolmadı ve –Hanbeliler ve onların çağdaş versiyonları sayılabilecek "Selefiler" hariç– Sünni İslam'ın farklı tonları üzerinde farklı düzeylerde etkili oldu. Fıkıh alanında bilhassa Hanefi mezhebi, kurucusu Ebu Hanife'nin Ehl-i Rey çizgisinden biraz geri adım atsa da, akla kapı aralamış, bu nedenle de içtihat ve yenilenmeye hep

daha açık olmuştur. Osmanlı ve Mugal imparatorluklarının resmi mezhebi olmasının da bu esneklikle yakından ilgisi vardır.

Sünni gelenekte gelişen iki ana itikadi mezhep ise, Eş'arilik ve Maturidilik idi. İlkinin kurucusu sayılan Ebu Hasan el-Eş'ari, peygamberi rüyasında gördükten sonra "tövbekâr" olan eski bir Muteziliydi. Dini tartışmalarda akılcı yönteme başvurdu, ama bu yöntemi kadercilik, voluntarizm (iradecilik; istenççilik) ve *occasionalism* (doğa kanunlarının reddi) gibi Gelenekçi görüşleri savunmak için kullandı. Ayrıca, insan aklının neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu bilemeyeceğini savundu. Bu görüş, Gelenekçi görüşe sahip fakihlerin Sünnet'te bütün cevapları bulma çabalarına meşruiyet kazandıran bir görüştü. Nitekim Eş'ari görüşü, Şafii mezhebi ile atbaşı gitti.

İmam el-Maturidi'nin kurduğu Maturidilik mezhebi ise, Akılcı ekolden önemli izler taşıyordu. Sözgelimi el-Maturidi, el-Eş'ari'ye zıt olarak, insan aklının vahiy desteği olmadan da bazı doğru ve yanlışları –örneğin Allah'ın varlığını veya cinayetin kötülüğünü– bulabileceğini savundu.[62]Maturidi görüşün, yine Akılcı ekolün izlerini taşıyan Hanefilik ile atbaşı gitmesi ise bir tesadüf değildi. (Ancak Türkiye'de kendini Maturidi addeden çoğu İslami zihnin aslında Eş'ari kalıpları içinde düşündüğü kolaylıkla söylenebilir.)

Tüm bunlar olurken, İmam Hanbel'in önderlik ettiği en sert Gelenekçi çizgi, kısa zamanda dört büyük mezhebin en katısı sayılan Hanbeli mezhebine dönüştü. Bu mezhebin takipçileri, her türlü "yeniliğe" ve akılcı tartışmaya karşı çıktılar. Pratik gereksinimlere çoğu kez ters düştükleri için de, azınlık bir akım olarak kaldılar.

Gelgelelim, 18. yüzyıl, Hanbeli mezhebinin Arabistan Çölü'nde şaşırtıcı bir şekilde yeniden yükselişine tanık oldu. Muhammed bin Abdülvehhab'ın "Vehhabiler" olarak anılan takipçileri, tasavvufu ve diğer "bid'at"leri bahane ederek Osmanlı İmparatorluğu'nu "kâfir" ilan ettiler ve aleyhine militan bir kampanya başlattılar. Osmanlılar ise, bir tür "Harici fanatizmi" de sergileyen bu radikal akımı Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna dek kadar kontrol altında tuttu. Ancak İngilizler'in Osmanlı kuvvetlerini yenip Arabistan'ı bağımsız bir devlet yapmaya yönelmeleriyle birlikte, Vehhabiler de Osmanlı kontrolünden kurtulmuş oluyordu.[63]

Arabistan, kısa sürede Suudi Arabistan'a dönüştü. Vehhabilik ise bu yeni devletin resmi ideolojisi haline geldi. Dahası, bu yeni devletin dünyanın en büyük petrol yatakları üzerinde oturduğu ortaya çıktı. Bu muazzam maddi imkân, Suudiler'e, benimsedikleri en keskin İslam yorumunu dünyanın dört bir tarafında yayma fırsatı verecekti. "Katılık ve sertlikte" başı çekmiş olan İmam Hanbel'in tasavvur dahi edemeyeceği bir başarıydı bu.

1 Christopher Melchert, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal" [Ahmed bin Hanbel'in Muhalifleri], *Arabica*, Cilt 44, fasikül 2 (Nisan 1997), s. 234-237.

2 a.g.e., s. 240.

3 a.g.e., s. 236.

4 Kur'an, Zümer, 12. Ayrıca, son dönemde Türk basınında yayımlanan ve Sünnet konusundaki Ehl-i Rey görüşünü ifade eden iki kayda değer makale için bkz: Mehmet Özdemir, "Hz. Peygamberi Size Farklı Anlatıyorlar", *Taraf,* 25.07.2012, ve İsmail Hakkı Ünal, "Hadisler Kime Ait Tartışması", *Taraf*, 31.07.2012.

5 Noel James Coulson, *A History of Islamic Law* [İslam Hukuku Tarihi] (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), s. 71.

6 Michael Cooperson, *Classic Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of Al-Mamun* [Klasik Arap Biyografisi: El-Memun Döneminde Peygamberin Mirasçıları] (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000), s. 112.

7 Arapça ilke: "El-aslu fi'l-eşyâ'i el-ibâha" (Eşyada asıl olan, mubahlıktır). Ramadan, *Radical Reform*, s. 89.

8 David de Santillana, "Law and Society" [Hukuk ve Toplum], *The Legacy of Islam* [İslam'ın Mirası] içinde, Haz. T. Arnold ve A. Guillaume (Londra: Oxford University Press, 1931), s. 295-299; aktaran: Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam* [*İslam'ın Serüveni*], Cilt 2, *The Expansion of Islam in the Middle Periods* [Orta Dönemlerinde İslam'ın Yayılışı] (Chicago: University of Chicago Press, 1977), s. 352 (dipnot).

9 İslamcı bir web sitesinin şöyle bir başlığı var: "Peygamber Muhammed... Bizim Örneğimizdir – O Hiç Oy Kullandı mı?" Sitede şu görüşler savunulmaktadır: "Ancak şeriata dayanan eylemler Allah tarafından kabul edilir... ve Peygamber Muhammed... kendi döneminde bir 'Kureyş parlamentosu'nda hiçbir zaman oy kullanmadı." http://www.İslamic-truth.co.uk/islamicstore/pdf_files/Did_SAAW_vote.pdf.

10 Melchert, "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal", s. 248-249.

11 Küng, *Islam*, s. 273.

12 Hasan Hanefi, "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlaki, Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine", Çev. İlhami Güler, *İslâmiyat* 2, No. 22 (Nisan-Haziran 1999): 34.

13 Beytullah Çetiner, "Hüküm Vermede Hadisin Kullanılışı" *Anadolu* 4, No. 4 (Kış 1994).

14 Süleyman Ali Murat, *Early Islam Between Myth and History: al-Hasan al-Basri (d. 110AH/728CE) and the Formation of His Legacy in Classic Islam Scholarship* [Mit ile Tarih Arasında Erken İslam: Hasan el-Basri ve Klasik İslam Âlimliğindeki Mirasının Oluşumu] (Leiden: Brill, 2006), s. 163.

15 Kur'an, Kehf , 110.

16 Kur'an, Hûd, 11:31.

17 Küng, *Islam*, s. 222.

18 John Kelsay, "Divine Command Ethics in Early Islam: Al-shafi'i and the Problem of Guidance" [Erken İslam'da İlahi Emir Ahlakı: eş-Şafii ve Kılavuzluk Sorunu], *The Journal of Religious Ethics* 22, No. 1 (Bahar 1994): 110.

19 Nesih teorisinin bir eleştirisi ve aslında hiçbir Kur'an ayetinin neshedilmediği görüşü için bkz. Abdulaziz A. Sachedina, *The Prolegomena to the Qur'an* [Kur'an'a Önsöz] (New York: Oxford University Press, 1998), s. 186-248.

20 Rodinson, *Islam and Capitalism*, s. 138, 137.

21 Schacht, *Introduction to Islamic Law*, s. 35.

22 Lewis, *The Middle East*, s. 210.

23 Hodgson, *Venture of Islam*, Cilt 1, s. 342-343.

24 Kur'an, Tâ-Hâ, 115-121.

25 Bkz. Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* [Peçe ve Erkek Elit: İslam'da Kadın Haklarının Feminist Yorumu] (New York: Basic Books, 1992); Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001).

26 Hourani, *History of the Arab Peoples*, s. 56.

27 W. Montgomery Watt, *Freewill and Predestination in Early Islam* [İslam'ın Erken Döneminde Özgür İrade ve Kader] (Londra: Luzac and Co., 1948), s. 17-30.

28 Mohammad Omar Farooq, "Riba, Interest and Six Hadiths: Do We Have a Definition or a Conundrum?" [Riba, Faiz ve Altı Hadis: Elimizde Bir Tanım mı Var, Yoksa Bir Muamma mı?], *Review of Islamic Economics* 13, No. 1 (2009): 105.

29 Duke Üniversitesi'nde ekonomi ve İslami araştırmalar profesörü olan Timur Kuran, şunu ifade etmektedir: "10. yüzyıldan itibaren, İslam'ın ilk yüzyıllarında Ortadoğu ekonomisinden istifade etmiş olan İslami hukuk kurumları, modern ekonomik hayatın merkezi özelliklerinin ortaya çıkışını yavaşlatarak veya önleyerek, gelişmelere karşı koymaya başladı. Karşı koyduğu şeyler arasında özel sermaye birikimi, şirketler, büyük ölçekli üretim ve gayrişahsi değişimler de vardı." Timur Kuran, *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East* [Uzun Süren Uyuşmazlık: İslam Hukuku Ortadoğu'yu Nasıl Geri Bıraktı] (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010).

30 Bkz. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*, s. 197-198; Bat Ye'or, "Jews and Christians under Islam: Dhimmitude ve Marcionism" [İslam Yönetimi Altında Yahudiler ve Hıristiyanlar: Zimmilik ve Marsiyonizm], orijinal Fransızca baskısı: "Juifs et chrétiens sous l'Islam: Dhimmitude et marcionisme", Bat Ye'or, *Commentaire*, No. 97 (Bahar 2002). (İngilizce çevirisine şuradan ulaşılabilir:

http://www.dhimmitude.org/archive/by_dhimmitude_marcionism_en.pdf.) Duncan B. MacDonald şunu da belirtmektedir: “Batılı Müslümanların ve özellikle İspanya’daki ilahiyatçıların geliştirdiği daha sert görüşler ise Augustinus ve Roma etkisinden kaynaklandı.” Duncan B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constutional Theory* [Müslüman İlahiyatı, Mezhep ve Anayasa Kuramının Gelişimi] (New York: Charles Scribner’s Sons, 1903), s. 132.

31 Afsaruddin, *First Muslims*, s. 116.

32 Ann K. S. Lambton, “A Nineteen Century View of Jihād” [19. Yüzyıl Cihat Görüşü], *Studia Islamica* 32 (1970), s. 181.

33 “Birbiriyle uyuşmayan Kur’an ayetleri, barışçıl olandan militan perspektife kadar İslam’da dini açıdan yetkin bir muhalefeti mümkün kılacak şekilde kavram ya da müeyyidenin evrimine delil olmaz. Böyle bir şeyi öne sürmek, en fazla bir yorum olur.” Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* [Cihat: İslam’da Kutsal Savaşın Kökeni] (New York: Oxford University Press, 1999), s. 64.

34 Afsaruddin, *First Muslims*, s. 118.

35 a.g.e.

36 Martin vb., *Defenders of Reason in Islam*, s. 15.

37 Lyons, *Hikmet Evi*, s. 100. [Alıntının orijinali için bkz. *The House of Wisdom*, s. 77.]

38 Karabell, *People of the Book*, s. 48.

39 Cooperson, *Classic Arabic Biography*, s. 34, 39.

40 Bu yorum, “klasik İslam felsefesinde dünyanın en seçkin akademisyeni” olarak gösterilen Josef van Ess’e aittir. Bkz. Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology* [Müslüman İlahiyatının Filizlenmesi] (Cambridge: Harvard University Press, 2006), s. 5.

41 Bu yorum Nimrod Hurvitz tarafından “Nefsi müdafaa olarak *Mihne*”de yapılmıştır, *Studia Islamica* 92 (2001), s. 93-111. Burada, Hurvitz Mutezile-Gelenekçiler çatışmasının kazananının, kendi tarihini yazan ve kendisini zulme uğramış bir kurban gibi gösteren Gelenekçiler olduğunu iddia etmektedir. Oysa biraz araştırınca durumun çok daha karmaşık olduğu görülebilir: “Hanbeli-Sünni anlatısının merkezi yer kaplamasına ve ölümünden sonra gerçekleşen zaferine rağmen, bu, sırf *mihne*’yle ilgili yazı yazan Müslümanlar arasında bir tarih yazımı trendi değildi. Mütekellimun [Mutezile ilahiyatçıları], bu olayı farklı yorumladı ve yazılarında yorumları açıkça görülüyordu. Vurgu yaptıkları nokta, Hanbeli-Sünni hikâyesinin eksik parçasıydı: tarihi geçmişi. Mutezile ilahiyatçıları, *mihne*’yi bir mahkeme

entrikası olarak görmediler, bu olaydan belli birisini de sorumlu tutmadılar. Aksine, ulema arasındaki ihtilaflar çerçevesinde entelektüel ve siyasi gelişmelere yoğunlaştılar. Onlar *mihne*'den önceki onyılda mütekellimun (Ehl-i Kelam) ve muhaddisunun (Ehl-i Hadis) iktidar için çarpıştığını düşündüler. Bu mücadele boyunca muhaddisun mütekellimun üzerinde sert rüzgârlar estirmede başarılı oldu. El-Me'mun iktidara gelip mütekellimuna desteğini artırdıktan sonra, iktidar sarkacı onların lehine döndü ve muhaddisuna vurma fırsatı yakaladılar. Bu hikâye, mütekellimunun asıl saldıran taraf olmadığını, tersine, muhaddisun tarafından mağdur edildiğini ima etmektedir... Mütekellimunun kafalarını kaldırıp akıllarından geçenleri söylemelerini ve toplumda kendilerine uygun bir rol edinmelerini mümkün kılan şey *mihne* olmuştur. Bu adalet, önceden zulmeden mütekellimun ile zulmettikleri antropomorfistler arasındaki iktidar ilişkilerinin değişmesi sayesinde ancak *mihne*'den sonra mümkün olabildi. Ancak muhaddisunun korkutucu taktiklerinin güçlü iktidar araçlarıyla çarpışmasından sonradır ki, onlar davranışlarını değiştirdi ve bazı durumlarda mütekellimunla saygılı bir münazara yapma noktasına geldiler." (s. 95-6, 100)

Hurvitz, s. 102'de şu sonuca ulaşır: "Bu yüzden, *mihne,* Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinin bir itikat olarak kabulünden çok, mütekellimunun bu fikri tartışabilme hakkı, ya da yükümlülüğü, ile ilgilidir."

42 S. M. Deen, *Science Under Islam: Rise, Decline and Revival* [İslam İdaresinde Bilim: Yükseliş, Çöküş ve Diriliş] (www.lulu.com, 2007), s. 121.

43 Christopher Melchert, "How Hanefism Came to Originate in Kufa and Traditionalism in Medina" [Hanefilik Kûfe'de ve Gelenekçilik Medine'de Nasıl Doğdu?], *Islamic Law and Society* 6, No. 3 (1999): 340.

44 Et-Taberi, aktaran: Norman A. Stillman, *The Jewish of Arab Lands: A History and Source Book* [Arap Topraklarının Yahudileri: Bir Tarih ve Kaynak Kitabı] (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1979), s. 168.

45 Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800* [İslam'ın Oluşumu: Yakındoğu'da Din ve Toplum, 600-1800] (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003), s. 129.

46 İbnü'l-Esir, *El-Kâmil* 8:307; aktaran: Nimrod Hurvitz, "From Scholarly Circles to Mass Movements: The Formation of Legal Communities in Islamic Societies" [Akademik Camiadan Kitle Hareketlerine: İslam Toplumlarında Fıkhi Toplulukların Oluşumu], *American Historical Review* 108, No. 4 (Ekim 2003): 1003-1004.

47 İbnü'l-Cevzi, *El-Muntazam fi ta'rihü'l-müluk ve'l-ümem*, Cilt 15 (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1992), s. 125-126; aktaran: Eric J. Hanne, *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate* (Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 2007), s. 70.

48 a.g.e.

49 Hodgson, *Venture of Islam*, Cilt 2, s. 288.

50 a.g.e.

51 R. H. Lossin, “Iraq’s Ruined Library Soldiers On” [Irak’ın Harap Kütüphane Askerleri Devrede], *The Nation*, 9 Nisan 2008.

52 David McDowall, *A Modern History of the Kurds* [Kürtlerin Modern Tarihi] (Londra: I. B. Tauris, 1996), s. 24.

53 İngiliz tarihçi Christopher Catherwood’a göre, “Batı Avrupa, Moğollar Avrupa’nın geri kalanını ele geçirmeden ülkelerine döndükleri için şanslıydı. Bunun için Avrupa’nın bir parçası olan Rusya tarihine bakmak yeterlidir. Moğollar Rus topraklarını işgal ettikleri zaman bu coğrafya üzerinde çok yıkıcı etkileri oldu. Batılılar kendilerinin yaratılış itibariyle daha üstün olduklarını zannetmesinler. Eğer Hulagu devam etmiş olsaydı, Moğol İmparatorluğu Pasifik’ten Atlantik’e kadar yayılırdı. Batı’da yaşayan bizler hiçbir surette daha üstün değiliz, sadece daha şanslıyız!” Christopher Catherwood, *A Brief History of the Middle East* [Ortadoğu’nun Kısa Tarihi] (New York: Carroll & Graf, 2006), s. 112.

54 David Levering Lewis, *God’s Crucible: Islam and the Making of Europe* [Tanrı’nın Çetin Sınavı: İslam ve Avrupa’nın Oluşumu], 570’ten 1215’e (New York: W. W. Norton, 2008), s. 202-207.

55 Hıristiyan düşmanlarına karşı Müslümanlara yardım etmek için Müslüman İspanya’ya ulaşan Kuzey Afrikalı Murabıtlar, kısa sürede, kendi hâkimiyetlerini kurdular ve katı İslam anlayışlarını dayattılar. Gelenekçi âlim İmam Gazali’nin eserlerine bile hoşgörüyle bakmadılar ve onları 1109 yılında Kurtuba’da herkesin gözü önünde yaktılar. Menocal, *Ornament of the World*, s. 44.

56 1499 yılında Granada’da yakılan kitap sayısına ilişkin tahminler, beş bin ile bir milyon arasında değişmektedir. Haig A. Bosmajian, *Burning Books* [Yakılan Kitaplar] (Jefferson, NC: McFarland & Company, 2006), s. 64. Tarihçi Hilmi Ziya Ülken de, kendi tahminini seksen bin olarak açıklamaktadır. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1967), s. 317.

57 Fazlur Rahman, *Islam,* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. 39-40.

58 Fazlur Rahman, “The Status of the Individual in Islam” [İslam’da Bireyin Statüsü], *Islamic Studies* 5, No. 4 (1996): 319-330, Bryan S. Turner, Haz., *Islam: Critical Concepts in Sociology* [İslam: Sosyolojide Kritik Kavramlar] içinde, Cilt 1 (Oxford: Routledge, 2003), s. 240, 241.

59 Fazlur Rahman’a göre, bireyin dini tecrübesini vurgulayan tasavvuf İslam’da “bireyci damar”ı desteklemiştir. a.g.e., s. 241.

60 Karen Armstrong, *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianism and Islam* [Tanrı’nın Tarihi: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’ın 4000 Yıllık Arayışı] (New York: Ballantine Books, 1993), s. 225.

61 “Görünümlerinin aksine, tasavvuf ve Mutezile ortak köklere sahiptir. Tasavvufun kurucu babalarından biri kabul edilen Hasan el-Basri (ö. 110/728), Mutezile’nin doğuşunda etkili olan Vâsıl bin Atâ’nın hocası olarak bilinir... [Daha sonra], sufilerin giydiği yün giysilerden giyen ve sofu gibi hareket eden bazı Mutezililer vardı... Yine de, Mutezile ve ehl-i sünnet ve’l-cemaat ayrı mezhepler kurdular. Sufiler genelde Sünni cemaatin üyeleri oldular ve ortak miras kısa sürede unutuldu. Mutezile içinde de Sufi toplulukların izleri görülebilir.” Florian Sobieroj, “The Mutazila and Sufism” [Mutezile ve Tasavvuf], *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* [Tartışılan İslam Mistisizmi: On Üç Yüzyıllık İhtilaf ve Polemikler] içinde, Haz. Frederick De Jong ve Bernd Radtke (Leiden/Boston: Brill, 1999), s. 68, 70. Ayrıca bkz. Osman Aydınlı, “Ascetic and Devotional Elements in the Mutazilite Tradition: The Sufi Mu’tazilites” [Mutezile Geleneğinde Züht ve Takva Ögeleri: Sufi Mutezililer], *The Muslim World* 97, No. 2 (2007): 174-189.

62 “Maturidi’nin düşünce tarzı Eş’ari’den daha ziyade Mutezile’ye yakındır.” Joseph Schacht, “New Sources for the History of Muhammadan Theology” [Muhammedi İlahiyat Tarihi İçin Yeni Kaynaklar], *Studia Islamica* 1 (1953): 35.

63 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam* [*İslam’ın Serüveni*], Cilt 3, *The Gunpowder Empires and Modern Times* [Barut İmparatorlukları ve Modern Zamanlar] (Chicago: University of Chicago Press, 1977), s. 181.

Beşinci bölüm

Buzdağının altındaki çöl

Diğer tektanrıcı dinlerden farklı olarak, İslam ve onun ortaya çıktığı coğrafya arasında yakın bir ilişki söz konusudur.

–*The Cambridge History of Islam* [Cambridge İslam Tarihi][1]

İslam düşünce tarihinde Akılcıların gerileyişi ve Gelenekçilerin zaferi, meşhur bir hikâyedir ve bu konuda farklı açıklamalar ileri sürülmüştür. Bazıları, akılcı ekolün antik Yunan'dan ithal edilmiş yabancı bir ürün olduğunu, dolayısıyla bu ürünün "Kur'an'ın dünya görüşüyle bağdaşmamasının" gayet normal bir sonuç olduğunu öne sürmüştür.[2] Fakat, önceki bölümde gördüğümüz üzere, akılcılıkla bağdaşmayan şey, Kur'an'ın öngördüğü dünya görüşü değil, İslami aklı gölgeleyen Kur'an-sonrası gelenektir. Peki ama niçin?

Bazıları, sorunun yanıtını, İmam Gazali gibi İslam düşünce açısından kritik bazı şahsiyetlerin etkisinde bulmuşlardır. Gazali'nin *Filozofların Tutarsızlığı* adlı şaheseri hakikaten, "felsefe"ye vurulmuş ciddi bir darbedir. (Felsefenin, o dönemlerde bütün seküler bilgi kaynaklarını kasteden bir terim olduğunu hatırlatalım.) Bazıları Gazali'yi, eleştirel düşünce yerine itaate dayalı, sorgulamasız bir dini anlayışı tesis etmekle de eleştirmiştir.[3]

Ama acaba gerçek açıklama bu mudur? Acaba biz, bu iddialarda olduğu gibi Gazali'nin etkisini İslam âleminde görülen durağanlığın gerçek nedeni ya da sonucu olarak görebilir miyiz?[4] Sonuçta, eğer Gazali *Filozofların Tutarsızlığı*'nı yazdıysa, ondan bir yüzyıl

sonra gelen İbni Rüşd de *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* adlı eserinde “felsefe”yi savunmuş ve yeniden Akılcı bir uyanışın temellerini atmıştı. Peki, acaba Gazali’yi belirleyici kılarken İbni Rüşd’ü etkisizleştiren nedir? İslami düşüncedeki bu iki zıt ekolden birini diğerinin üstüne çıkaran belirleyici bir faktörden söz edilebilir mi?

Bu soruya kısmen cevap verdik aslında: Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, İslam dünyasındaki siyasi otorite, bilhassa Emevi ve Abbasi halifelerinin çoğu, çok kez Gelenekçilere destek vermek suretiyle bu öyküde önemli bir rol oynamışlardır. Fakat bu bile yüzeysel bir izah olabilir; çünkü siyasi otoritenin niçin bu şekilde hareket ettiği ve kararlarının bu kadar tayin edici olduğu sorusu hâlâ açıkta kalmaktadır.

Resmin parçalarını yerli yerine oturtabilmemiz için, İslam âleminde yapılagelen akla karşı dogmatizm tartışmasının, Hıristiyan dünyada da yapıldığını hatırlamakta fayda var. Örneğin “Teslis” kavramını icat eden ilk dönem Hıristiyan ilahiyatçısı Tertullianus, akla son derece muhalif biriydi. Ona göre akılcılık, putperest Yunanlılardan devralınmış bir sapıklıktı: “Madem Mesihimiz ve İncilimiz var, o halde meraklı meraklı sorup soruşturmaya gerek yoktur” diyordu.[5] Onun bu “fideizm”i –yani imana akli dayanak aramayan, “iman için iman” ısrarı– Katolikler arasında ta 19. yüzyıla kadar etkisini sürdürdü.

Gelgelelim, Hıristiyanlık tarihinin belli bir noktasında, akılcı görüş, İslam dünyasındaki durumun tam aksine, daha hâkim bir konuma yükseldi. Hatta denebilir ki akıl meşalesi, bir medeniyetten ötekine geçti. İbn Rüşd’ün dinin akılcı yönüne dair yaptığı savunma, İslam âleminde sınırlı yankı bulurken, Hıristiyan düşünür Thomas Aquinas üzerinde daha

etkili oldu. Thomas da felsefe, bilim ve din arasında yaptığı sentezle Batı dünyasında modernliğin kapılarını açtı. Öte yandan Farabi'nin ta 10. yüzyılda tasavvur ettiği bireyin hak ve özgürlüklerini güvence altına alan demokratik devlet fikri, önce Batı'da vücut buldu.

Kısacası, akıl ve özgürlük Hıristiyan dünyasında bu şekilde gelişirken, İslam topraklarında durakladı, hatta geriledi.

Peki acaba neden?

Acaba cevap, İslam'ın Doğu'da, Hıristiyanlığın ise Batı'da gelişmiş olmasıyla ilgili olabilir mi?

Metnin bağlamı

Kutsal metinler, İbrahimi dinler başta olmak üzere, her dinde büyük öneme sahiptir. Ama yine de, bir dinin öğretileri, sadece onun kutsal metinlerinden kaynaklanmaz. Çünkü kutsal metinler, insanlar tarafından yorumlanarak hayata geçirilir. Dolayısıyla, aynı din farklı toplumlarda farklı biçimlere bürünür. Mesela, Hıristiyanların hepsi aynı Yeni Ahit'i okur, ama New York'ta okuyanlar ile Filipinler'de okuyanlar pek çok bakımdan birbirlerinden farklıdır. (Örneğin Filipinli Hıristiyanlardan bazıları, Paskalya Haftası'nda günahlarına kefaret olması için kendilerini kırbaçlayıp vücutlarına işkence yaparlar; Amerika'da hiçbir Hıristiyanın aklına gelmeyecek bir şeydir bu.) Öte yandan, günümüz Hıristiyanlarının hiçbiri, kazığa geçirdikleri "cadılar"ı yakan veya "sapkınlar"a işkence eden Ortaçağ'daki Engizisyoncu dindaşlarına benzemezler.

Bir başka deyişle, Hz. İsa'nın izinden gidenler, tarih boyunca, İncil'e çok farklı anlamlar yüklemişlerdir ve

yüklemektedirler. Çünkü, İncil'i çok farklı zihniyetler içinden okumuşlardır ve okumaktadırlar.

Aynı şey, İslam için de geçerlidir. Müslümanlar da inançlarını birbirlerinden çok farklı şekilde anlamışlardır, çünkü yaşadıkları dönemin ve çevrenin etkisinde biçimlenen çok farklı zihniyetlere sahiptirler. Bu zihniyet farkının sebebi ise, farklı mekân ve zamanlar, yani farklı "bağlam"lardır.

İşte, önceki bölümlerde ele aldığımız "Ortaçağ fikir savaşı"nın arkaplanına baktığımız zaman, birbirleriyle çelişen ve bazen de çatışan farklı ekollerin oluşumunda, söz konusu bağlamın etkilerini açık bir şekilde görebiliriz. Mutezililerin niçin akılcı oldukları, Hanbelilerin neden dogmatik düşündükleri, ve tüm diğer ekollerin hangi sebeplerle başka tercihlerde bulundukları, içinde yaşadıkları bağlamlar incelendiğinde anlaşılabilir. Ve bu açıdan bakıldığında, karşımıza tamamen yeni bir resim ortaya çıkar. Hatta bu sayede, kazananların neden kazandığını, kaybedenlerin neden kaybettiğini dahi anlamak mümkündür.

Kabilelerin dönüşü

Önce, Hz. Ali ile Muaviye arasındaki savaştan sonra her iki tarafı da dinden çıkmakla suçlayan ve bu nedenle de her iki tarafa birden savaş açan Haricilerle başlayalım.

İslam tarihindeki bu ilk "terörist" hareket, erken dönem İslam akımları arasında en fanatiğiydi. Hariciler, kendi inançlarını onaylamayan her Müslüman'a "kâfir" damgası vurarak, onları öldürmeye girişmişlerdi. Şiddet eğilimleri o kadar güçlüydü ki, İslam'ın beş şartına, bir de cihat şartını

eklemişlerdi.[6] Dahası, aynen günümüzdeki El-Kaide ve diğer İslamcı terörist örgütler gibi, savaşanlarla siviller arasındaki ayrımı kaldırmışlar, yani sadece erkekleri değil, onların eşlerini ve çocuklarını da öldürmeyi meşru görmüşlerdi.[7]

Ve bütün bu fanatizm ve militanlık, doğrudan doğruya, Haricilerin öteden beri etkisi altında olduğu sosyal ve kültürel yapıyla bağlantılıydı. Bir Arap akademisyenin tarifiyle, Harici olarak bilinen bu insanlar, Arabistan çöllerinin göçebe bedevileriydi; yani, uzun bir tarihsel süreçte çöl ortamının sert koşullarına uyum çabasıyla şekillenmiş bir kültürün parçasıydılar. Bu çöl kültürünün ana unsurları "cesaret, yiğitlik, güç, canlılık, çatışma, silah kullanmada ustalık ve silaha bağlılık, mertlik, gurur, rekabet, meydan okuma, kahramanlık ve sıkıntıya katlanma gibi değerlerin yüceltilmesiydi."[8]Başka bir ifadeyle, bedevi hayat tarzı "baskın ve savaşlardan başka bir şey değildi."[9]

Bu kültürün özelliklerini açığa vuran olaylardan biri, Hz. Muhammed'in huzurunda yaşanmıştı. Bir rivayete göre, peygamber, bir Bedevi'nin önünde torununu öpmüş, adam da bu durum karşısında şaşırarak şöyle demişti: "Benim on çocuğum var ve şimdiye kadar hiçbirini öpmedim." Hz. Muhammed'in bu söz karşısında verdiği cevapsa şuydu: "Merhamet etmeyene merhamet olunmaz."[10]

Görünen o ki, merhamet ve sevgi İslam'ın temel değerlerinden olmasına rağmen, Bedeviler bu mesajı içselleştirmeye pek yatkın değildi. Nitekim, Kur'an peygamberi bu konuda açıkça uyarıyordu: "Çöl Arapları, inkâr ve nifak bakımından daha şiddetlidir. Allah'ın elçisine indirdiği sınırları bilmemeye de onlar daha 'yatkın ve elverişli'dir."[11] Bu, elbette "çöl

Arapları”nın Müslüman olmadıkları anlamına gelmiyordu. İslam’a girmişlerdi; ama katı ve haşin tabiatlarını da İslam’ın içine getirmişlerdi ki, bu Harici militanlığı olarak temayüz ediyordu.

Haricilerin yaygın bir özelliği militanlık ise, bir diğeri de kolektivist zihniyetleriydi ki, bu da, İslam öncesi dönemden taşıyıp getirdikleri kabileciliğin bir yansımasıydı. Montgomery Watt’ın tabiriyle, İslam’a girdikten sonra, kabile ya da klana benzer küçük gruplar oluşturdular, çünkü “daha önce içinde yaşadıkları kapalı grupları bu defa İslami bir temelde yeniden canlandırmayı deniyorlardı.”[12]Kendilerine “Ehl-i Cennet”, diğer Müslümanlara “Ehl-i Cehennem” demeleri de, İslam öncesi Bedevi inancına uygun şekilde, bireysel hayatın ancak dışa kapalı bir topluluk içinde anlam kazanmasının ifadesiydi.[13]

Bu koyu kabilecilik, aslında çöl Araplarının bir özelliğiydi, ama grup aidiyeti arayışında olan bazı şehir sakinlerine de cazip göründü. Böylece Haricilik, kentlerdeki “memnuniyetsiz kesimler için bir çekim merkezi oldu ve gençler, dışlanmışlar ve eski köleler harekete ilgi duydular.”[14] Bu Harici tabanın çağdaş militan İslamcılığa benzerliği –kırsal alanda Taliban benzeri kabileci gruplar ve büyük şehirlerde ise huzursuz gençlik– son derece dikkat çekicidir.

Çöl İslamı, şehir İslamı

Hariciler, ne kadar çıngar çıkarsalar da, İslam’ın ilk dönemlerinde marjinal bir kuvvetti. Asıl mücadele, daha önce incelediğimiz gibi, Akılcılar ile Gelenekçiler arasındaydı.

Akılcılar, sert çölde kabile hayatı sürdüren Haricilerin tam aksine, şehirli ve eğitimli

Müslümanlardı. Önce Suriye'nin, ardından Irak'ın ticaret ve kültür merkezleri olan dinamik şehirlerde geliştiler. Örneğin, özgür irade düşüncesinin ilk savunucusu olan Kaderiye ekolü, "tüccar ve eğitimli insanlardan kurulu yeni sınıfların ortaya çıkardığı şehir kültüründe yükselmişti."[15]Keza, varisleri Mutezililer de, farklı kültür, gelenek ve felsefelerle tanışma imkânı bulmuş iyi eğitimli, kozmopolit entelektüellerdi. Bu nedenledir ki, Mutezililer Yunan felsefesiyle baş edebilecek akılcı bir İslam ilahiyatı oluşturmaya gayret ettiler ve bu sayede de kimi Hıristiyan, Yahudi ve Zerdüşti entelektüelleri İslam'a cezbettiler.

Bu çerçevede, akılcı fıkıh ekolünün önde gelen isimlerinden Ebu Hanife'den bahsetmekte fayda var. Hatırlarsak, Ebu Hanife'nin fikirleri, akılcı Mutezile'ye ve çoğulcu Mürcie'ye epey yakındı. Zaten bu yüzden "sünneti önemsememek, kıyasa fazla yer vermek ve kendi fikirlerini çok fazla kullanmakla" suçlanmıştı.[16]Dahası, birey özgürlüğünü de savunuyor, yasalara karşı gelinmediği müddetçe, "ne cemaatin ne de devletin bireyin hürriyetine müdahale etme yetkisinin olmadığını" düşünüyordu.[17]

Ve Ebu Hanife'nin bu görüşleri, içinde bulunduğu şartlarla yakından ilişkiliydi. İçinde yaşadığı ilk Abbasi başkenti Kûfe, İslam dünyasının hem entelektüel hem de ticari merkezi durumundaydı. Dahası, Ebu Hanife de hem bir entelektüel hem de bir tüccardı. Günümüzün önde gelen Batılı Müslüman aydınlarından Tarık Ramazan'ın ifadesiyle:

> Ebu Hanife, yaşadığı kentte Yunanlılar, Hintliler, İranlılar ve Araplarla iç içeydi; böylece birçok düşünce akımının yanı sıra çok farklı kültürlerle tanışmıştı. … Ateist ve materyalist görüşe sahip Dehriler de dahil olmak üzere, farklı ekollerin temsilcileriyle çeşitli

> dini konularda münazaralar yapmak üzere Basra'ya dahi gitmişti. … Bu özellikler, onun düşüncesi üzerinde, tıpkı ticaretle sürekli ilgisinde olduğu gibi, damga vurdu. [Dolayısıyla] Ebu Hanife'nin hukuk anlayışı, doğrudan doğruya, geleneklerin, ticaretin ve iktisadi pratiklerin realiteleri ve insanların çıkarları gibi çok farklı faktörler arasında şekillendi. Bu yüzden, onun [dini] metinleri okuma tarzı, doğal olarak, insanların gündelik hayatının gereklilikleri çerçevesinde biçimlenmiştir.[18]

Şimdi dilerseniz, Ebu Hanife'nin bu dinamik kimliği ile onun tam zıddında yer alan, bütün "yenilikler"i bid'at kabul edip kınayan Ahmed bin Hanbel'i kıyaslayalım. Bir tüccar olan İmam Ebu Hanife'nin aksine "küçük bir toprak sahibi" olan İmam Hanbel, piyasadan sadece uzak değildi, aynı zamanda piyasaya şiddetle karşıydı.[19]Takipçileri iki önemli vasıflarıyla bilinirdi: "engin bir hadis bilgisi ve dış dünyaya karşı nefret."[20]Öyle ki Ahmed bin Hanbel, takipçilerine kendi cemaatleri dışındaki herkesin saptığını söyler, hatta kendilerinden olmayanların inşa ettiği, içinde oturduğu, giydiği, ürettiği, sattığı veya verdiği her şeyi kirli ilan ederdi. Takipçilerini, yol kenarlarında yapılan çeşmelerden su içmekten ve sokak satıcılarından mal satın almaktan dahi men etmişti. Bundaki amaç –ve de sonuç– "cemaati ekonomik ana damardan soyutlamaktı."[21]

İbni Hanbel'in mesajı da, tahmin edilebileceği gibi, Bağdat'ın tüccar ve entelektüelleri arasında değil eğitimsiz kesimler arasında yankı buldu. Muhaliflerinin, hareketi "cahil halk" anlamına gelen *haşviyye* terimiyle ifade etmesi bundandı.[22]Dini vizyonları, "eskiye sadakat" ve "cemaat" vurguları üzerine kuruluydu.[23]Bu da, Hanbelilerin "somut ve belirgin şeyleri sevip, teorik ve soyut şeylerden hoşlanmamaları" da, bu sosyal dokuyla ilgiliydi.[24]

İmam Hanbel ve takipçilerinin dindarlık anlayışı bile, temsil ettikleri sosyal sınıfın “lüks karşıtı” eğilimlerine bağlanabilir. Sözgelimi, sanatın en lüks biçimi olan heykel, Hanbeliler tarafından kesinlikle yasaklanmış iken, “her sınıfın zevk alabileceği” sanat olarak şiir neredeyse hiçbir zaman kınanmamıştı.[25]

Özetle, İslam’ın ilk asırlarında Akılcılar ile Gelenekçiler arasında yaşanan fikir savaşı, bu iki cephenin takipçilerinin arkaplanları ve bağlamlarıyla çok yakından ilgiliydi. Akılcılar, ticaretin yarattığı dinamizm sayesinde, farklı fikirlere açılan şehirli kozmopolitlerin İslam’ını temsil ediyordu. Gelenekçiler ise daha içine kapalı bir dünyada yaşayanların İslam’ını temsil etmekteydi. Her iki cephe de samimiyetle dindar olan insanlardan oluşuyordu; sadece içinden dünyaya baktıkları zihniyet farklıydı.

Aslında, benzer bir tablonun, bilhassa 17. yüzyıldan itibaren Hıristiyan dünyasında da görüldüğü söylenebilir. O dönemde Avrupa’daki dini tartışmalardan biri hoşgörü meselesiydi ve en hoşgörülü görüşler, “meslek icabı çoğulculuğun faydalarını bilen” tüccarlardan gelmekteydi. Bilhassa Hollanda Cumhuriyeti’nde, “ekonomik dinamizm, zenginlik ve hoşgörünün ikiz kardeş gibi görüldüğü yeni bir anlayış” doğmasına yardım etmişti.[26]Bu ekonomik dinamizm, sanat, bilim ve felsefenin yanı sıra dini düşüncelerde değişikliklere yol açarak, Batı’da demokrasiyi ortaya çıkardı, özgürlüğü genişletti.

O halde belki de asıl soru şu olmalı: Niçin aynı ekonomik dinamizm, İslam dünyasında yeşeremedi?

Ekonomi meselesi

California State Polytechnic Üniversitesi'nde İslam tarihi profesörü olan Mahmud İbrahim'in, bu konuya ışık tutan ilginç bir teorisi vardır. İbrahim, önce sosyolojik bir tespit yapar: İslam'ın ilk asırlarında Akılcılar dediğimiz ekol, ve özellikle de Mutezile, ekonomik bir sınıf oluşturmaktadır. Çoğu tüccar olan bu sınıfın kalan kısmı da, ya zanaatkârdır ya da zanaatkârlarla ilişkilidir."[27]Yelpazenin karşı kutbunda yer alan Gelenekçiler ise, tüccar ve zanaatkârlarla çatışma halinde olan toprak sahipleri ve onların müttefikleridir.[28]Dolayısıyla Akılcılar ile Gelenekçiler arasındaki, "sadece bir teoloji ya da doktrin tartışması değil, aynı zamanda ideolojik planda cereyan eden sosyal bir çatışmadır."[29]

Önceki bölümde görmüştük: Bu çatışmadaki kritik dönüm noktası, kısa bir süre Mutezileyi destekleyen, Abbasi hilafetinin el-Mütevekkil'in iktidara gelmesiyle birlikte yeniden ve keskin bir biçimde Gelenekçileri desteklemesiydi. Bu U-dönüşünün bir ekonomik altyapısı da olması ise epey kayda değerdi: El-Mütevekkil, toprak sahiplerinin konumunu güçlendiren yeni bir ekonomik sistem kurmuştu. "İkta" denilen bu sisteme göre, toprağın kullanım hakkı, mülkiyeti devlette kalmak üzere, ikta sahiplerine hibe ediliyordu. Kendisine halife tarafından toprak hibe edilen ikta sahibi de, o toprak üzerinde yaşayan köylülerden bolca vergi topluyordu. Köylülerin toprağı ekip ekmediğini kontrol ve garanti altına almak için de çok sayıda asker besleniyordu.

Söz konusu ikta sistemi, sonuç itibariyle, tüccarların elini zayıflatırken, toprak sahiplerinin ve onların istihdam ettiği askerlerin gücünü artırdı. El-Mütevekkil'den sonra tahta oturan halifeler de bu sistemi uygulamaya devam ettiler, çünkü, görünür bir

zenginlik olduğu için, toprağı vergilendirmek, tüccarların kârlarını vergilendirmekten çok daha kolaydı.[30]Öte yandan, askerlerin rolü, 12. ve 13. yüzyıllarda Haçlıların ve Moğolların neden olduğu tehdit ve yıkım karşısında daha da sağlamlaştı.

İslam dünyasındaki bu ekonomik dönüşüm, Mahmud İbrahim'e göre, "ticarete dayalı kapitalist dönem"den, halife el-Mütevekkil'le başlayan "tarıma dayalı yarı-feodal dönem"e geçiş anlamına geliyordu.[31]Ve bu çok kritik bir dönüşümdü; çünkü Akılcılıktan Gelenekçiliğe geçişin de altyapısını oluşturuyordu.

Ortaçağ'da Ortadoğu'daki işgücü üzerine yapılan bir araştırma da, bu yapısal kaymayı ortaya koymaktadır: Buna göre, İslam hukukunun oluşum dönemi olan 8. ile 11. yüzyıllar arasında, Irak'tan İspanya'ya kadar uzanan Arap-İslam toprakları, 233 farklı türde ticari meslek kolu barındırmaktadır. Daha sonraki 12. ile 15. yüzyıllar arasında ise, bu sayıda hafif bir düşüş olurken, bürokratik ve askeri meslek kolları üç katına çıkmıştır. Kısacası, asker ve bürokrasi gücünde büyük bir artış görülürken, ticarette duraklama ve hatta gerileme yaşanmıştır.[32]

Karşımızdaki bu tablo, İslam'a eleştirel bakan bazı "özcü" oryantalist yorumları reddetmekte ve Ortadoğu'daki iktisadi gelişimin önündeki engelin İslam olmadığını göstermektedir. Londra Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü Sami Zubaida da bu görüştedir ve şöyle der: "Kapitalist ekonominin gelişmesine engel olan faktör, İslam'da içkin olan tutum ve ideolojiler değildi. Gerçek faktör, İslam toplumlarındaki tüccar sınıfların egemen askeri-bürokratik sınıflar karşısındaki zayıf siyasi konumuydu."[33]

İslam âlemindeki ticari dinamizm, 12. yüzyıldan itibaren ikinci bir darbe daha yedi: Ticaret giderek Müslümanlardan uzaklaştı. Önce Akdeniz kaybedildi, çünkü ticari anlamda hayati öneme sahip bir deniz olan Akdeniz'in doğu ve kuzeydoğu kıyıları Haçlılar tarafından işgal edilmişti. Büyük Fransız tarihçisi Fernand Braudel'e göre, bu kayıp, "İslam'ın 12. yüzyılda neden birdenbire gerilemeye başladığının muhtemelen en iyi açıklaması" idi.[34]13. yüzyıldaki Moğol istilası çok daha ani ve trajik bir darbe vurdu. Son darbe ise 15. yüzyılda Batı Avrupalılara Hindistan, Çin ve başka yerlere doğrudan okyanus üzerinden ulaşım imkânı sağlayan Keşifler Çağı idi. Bunun sonucunda dünya ticaret yolları hızlıca okyanuslara kayarken Batı Avrupa zenginleşti. Ortadoğu fakirleşirken, Akdeniz önemi azalmış bir iç denize dönüştü. "Dünya sermayesi"nin 12. ile 18. yüzyıllar arasında bu şekilde kuzeybatıya kayışı, Braudel'in ifadesiyle "İslam'ın büyüklüğünü ve gerileyişini" açıklıyordu.[35]

Müslüman dinamizminin motoru olan ticaret bu şekilde gerileyince de, Müslümanların Kur'an'ı anlama biçimlerini şekillendiren bir bağlam olarak, geriye bir tek Ortadoğu'nun toprakları kaldı – Ortadoğu'nun *çorak toprakları...*

Ve hatta çevre meselesi

Kitap boyunca, "İslam âlemi" *[Islamdom]* terimini kullandığımın farkındasınızdır. Eğer bu terimin dünyanın hangi kısımlarını kapsadığını görmek isterseniz internette basit bir arama yapıp "İslam dünyası haritası"nın *[Islamic world map]* görsellerine bakabilirsiniz. Ama eğer bu aramayı yaparsanız

sadece onunla kalmayın ve bir şey daha yapın lütfen: "Dünya çoraklık haritası" *[world aridity map]* diye ikinci bir tarama yapın ve grafikleri inceleyin. "İslam coğrafyası" ile "çoraklık" arasında şaşırtıcı bir çakışma olduğunu göreceksiniz.

Bu, bazı akademisyenleri, İslam'ın bir din olarak çöller ve kuru bozkırlar gibi belirli bir çevreye uygun olduğunu düşünmeye sevk etmiş ilginç bir olgudur.[36]Bu düşünce aslında hatalıdır, çünkü İslam, Uzakdoğu, Balkanlar, Türkiye'nin belli bölgeleri ve İran gibi yağmurlu ve verimli topraklarda da serpilmiştir. Yine de İslam düşüncesinin ana omurgasının şekillendiği bölgeler, gerçekten neredeyse tamamen çorak topraklarıdır. O halde, bu tip bir fiziksel çevre ile söz konusu omurganın niteliği arasında bir bağlantı kurulabilir mi?

İslam hukuku alanında öncü Batılı akademisyenlerden biri olan Joseph Schacht'ın tam bu konuda ilginç bir görüşü vardır. Schacht, Gelenekçilerin hadislere duyduğu tutkulu ve sorgusuz sualsiz bağlılığı açıklarken, onların fiziksel çevreleri tarafından üretilmiş olan tutucu zihniyetlerine atıf yapar:

> Araplar gelenek ve âdetlerine çok bağlıydılar, ve bu bugün de hâlâ böyledir. Onlara göre geleneksel olan her şey doğru ve uygundu; atalarının yaptığı her şey taklit edilmeyi hak ediyordu. Arapların bu altın kuralı, çorak bir çevrenin dar hudutları içinde hapsolmalarının sonucuydu: Kırılgan hayat dengelerini tersine çevirebilecek denemelere ve icatlara girişebilecek imkânları yoktu. Arapların bu kadim muhafazakârlığı, peygamberin sünnetine de olduğu gibi yansıtıldı... Her yeniliğin önüne dikildi ve onun tarafından güvenilir bulunmayan her şey hemen "bid'at" olarak dışlandı. Arabistan'ın gördüğü en büyük yenilik olarak İslam, işte bu engelin üstesinden gelmek zorundaydı ve bu kolay bir iş değildi. [Nitekim,] İslam'ın küçük bir Arap grubu içinde bile hâkim konuma

> geçmesiyle, eski muhafazakârlık kendi kuvvetini hemen ortaya koydu. Kısa bir süre önce yenilik olarak kabul edilen bir şey, hemen mutlaka izlenmesi gereken bir geleneğe dönüştü, "sünnet"in bir parçası olarak kutsallaştırıldı.[37]

Kısacası, Arapların "yenilikten" hazzetmeyen tutuculukları, İslam'a sızmış oldu. Bu tutuculuk da, içinde herhangi bir yeniliğin yaşama imkânı bulamadığı çöl kültürünün bir yansımasıydı aslında. Gelenekçilerin baştacı ettiği (ve belki de onlar tarafından icat edilen) meşhur bir hadis şöyleydi: "Her yenilik bid'attir, her bid'at sapıklıktır ve her sapıklık ateştedir."[38]Bu zannedildiği gibi Peygamberin getirdiği bir bilgelik değil, çöl kültürünün bir ifadesiydi.

Dolayısıyla, her şeyi kuşatan sünnete kesin itaat fikrinin daha ziyade Arap âlimler arasından çıkması bir tesadüf değildi. Buna karşılık, büyük kısmı Iraklı ya da İranlı olan Mutezililerin çoğunun geçmişi Babil, Fars, Hıristiyan, Zerdüşt ya da Maniciliğe uzanıyordu. Bu yüzden, Mutezililer, Kur'an'a ciddi biçimde bağlı olsalar da, "İslam'ın özü olarak görmedikleri Arap tutumlarını benimsemeye meyyal değildiler."[39]

Burada, "Arap" kelimesiyle sadece Arap Yarımadası'nın "orijinal Araplar"ını, yani Bedevileri kastettiğimi belirtmeliyim. Bugünün Fas'tan Basra Körfezi'ne kadar yayılan geniş Arap dünyası ise, aslında, büyük oranda İslam'ın yayılışıyla birlikte Arapçayı benimsemiş "sonradan Arap" halklardan oluşmaktadır. Yine, belirtmem gereken bir başka nokta, burada herhangi bir ırkın ya da halkın yaratılışında içkin niteliklerden bahsetmediğimdir. Bahsettiğim şey, belli bir fiziksel çevrenin yol açtığı birtakım kültürel özelliklerden ibarettir.

Bu çevre-kültür bağlantısını ilk kez inceleyen sosyal bilimcinin, 14. yüzyılın Müslüman âlimlerinden İbn Haldun olması ise kayda değerdir. “Araplar, bütün halklar içinde, zanaat ile ilgisi en az olan halktır” diye yazmıştır İbn Haldun: “Çünkü çölde göçebe bir hayat sürdükleri için yerleşik medeniyetten uzaktırlar.”[40] (“Arap” kelimesi, İbn Haldun’un terminolojisinde de sadece “orijinal Araplar”, yani Bedeviler için kullanılmaktadır.)

Çevre-kültür bağlantısına dair teori, modern çağda daha da gelişti. 18. yüzyılın Fransız liberal düşünürü Montesquieu, muhtemelen İbn Haldun’dan ilhamla ortaya attığı iklim teorisinde, kültürlerin şekillenmesinde fiziksel çevrenin büyük etkisi olduğunu savundu.[41]İngiliz liberal Adam Smith de benzer düşünceleri dile getirenlerden biriydi.[42] “Çevresel determinizm” –ya da daha ılımlı ve doğru versiyonuyla, “çevresel ihtimalcilik”– olarak bilinen bu teori, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında popüler oldu ve İslam’ın bazı Batılı yorumlarını da etkiledi. Amerikalı bir akademisyen, 1924 yılında “Kur’an, İslam’da muhafazakârlaştırıcı bir kuvvet değildir” dedikten sonra şöyle yazmıştı:

> O muhafazakârlaştırıcı kuvvet, Müslüman’ın Kur’an’a ve genelde her şeye karşı olan tutumudur. Hatta denebilir ki, asıl muhafazakârlaştırıcı kuvvet, “insan zihninden daha güvenilir ve bel bağlanabilir” bir faktör olan çöldür ki, orada asırlar gelip geçerken, ırklar, âdetler ve dinler değişmez, sanki bir antika müzesi gibi hep aynı kalır.[43]

Modern Türkiye iktisat sosyolojisinin zirve ismi olan merhum Sabri Ülgener de, Ortadoğulu toplumların bazı kültürel tutumlarının kökeni üzerine benzer gözlemler yapmıştı. Mesela, onun ifadesiyle,

“kadercilik, dinin ve hele İslam’ın getirdiği bir şey değildi; çöl ve bozkır adamının eğip-bükemediği tabiat zorlukları karşısında aczinin bir ifadesiydi. Muhtemeldir ki, kadercilik teslimiyet adı ve maskesi ile dine –İslam’a– ‘kapağı atıp’ varlığını onun desteğinde ve üstelik de kutsallaşmış olarak sürdürmeyi başarmış olsun.”[44]

Tunus’ta köy yaşamı üzerine önemli çalışmaları olan Fransız iktisatçı Gérard Destanne de Bernis de, Ülgener’le aynı fikirdedir. “Müslüman ülkelerin köylülerinin kaderci olmaları, onların açısından bakılırsa çok da akıl dışı bir hareket olarak değerlendirilmemeli” diye yazar: “Bu, sadece onların çabalarının neticesini belirleyecek olan kırılgan faktörlere ilişkin makul bir kabulden ibarettir. Onların yerinde kim olsa kaderci olur.”[45]

Bu arada, çölün sadece kaderciliği ve her türlü “yeniliği” nahoş karşılayan aşırı bir muhafazakârlığı değil, aynı zamanda “nüanslara ve alegoriye yer vermeyen katı bir dili”[46]ve hatta “estetik yoksunluğunu” ürettiğini de söyleyelim. Bu kültürün temsilcilerinin “ne mimari anlamında, ne resim anlamında, ne müzik anlamında ne de diğer sanat dallarında dişe dokunur bir ürün ortaya koyamaması” bir rastlantı değildir.[47]

Ancak çevre-kültür ilişkisi ile ilgili teori, 20. yüzyılın ikinci yarısında akademik dünyada gözden düştü. Bazıları, bu teoriyi ırkçılığı ya da emperyalizmi meşrulaştırmakla suçladı ki, bence bu yanlış ve haksız bir ithamdı. Sonuçta teori çürütülmedi, sadece gözden düştü.[48]Nitekim 20. yüzyılın sonunda da yeniden popülerlik kazanmaya başladı. David Landes’in *Ulusların Zenginliği ve Sefaleti* ve Jared Diamond’un Pulitzer ödüllü *Tüfek, Mikrop ve Çelik*

gibi ufuk açıcı kitapları birer örnek olarak zikredilebilir.[49]Jared Diamond, özetle, “çevre, tarihi biçimlendirir” görüşünü savunmaktadır.[50]

“Oryantal despotizm”

Çevre, Ortadoğu’nun tarihini de biçimlendirdi. Hem de sadece bireylerin zihniyetlerini ve toplumların kültürlerini değil, devletlerin siyasi yapılarını bile.

Ortadoğu’daki çoraklığın kritik neticelerinden biri verimsizlikti, yani tarım, kâr oluşturacak bir “üretim fazlası” sağlamıyordu.[51]Bu durum, yerel (feodal) idarecilerin güçlenmelerini imkânsız hale getirdi. Aksine, tüm siyasi güç, çok sayıda işçi çalıştırarak sulama sistemleri inşa edebilen merkezi devletlerde yoğunlaştı.[52]Buna ek olarak, Ortadoğu’nun büyük bölümü, “orduların hiçbir engele takılmadan yürüyebileceği” “düz” bir topoğrafyaya sahipti.[53] (Moğollar bu sayede binlerce kilometrelik istila seferleri düzenleyebilmişti.)

Dolayısıyla, Ortadoğu dediğimiz coğrafya, binlerce yıldır (yani İslam’dan da önce) hep merkezi imparatorluklar tarafından yönetilmişti.

Şimdi, bu jeopolitik yapıyı Avrupa ile kıyaslayalım. Avrupa, Ortadoğu’dan farklı olarak, yağmurlu ve verimliydi. Dahası, çok sayıda sıradağ nedeniyle “fethedilmesi zor” bir kıtaydı. Çok sayıdaki nehir ve deniz ise doğal ticaret yolları çıkarmıştı ortaya.” Hint asıllı Amerikalı entelektüel Fareed Zakaria’ya göre bu topoğrafya,

> çeşitli büyüklükte toplumların –şehir devletleri, dükalık, cumhuriyetler, uluslar ve imparatorluklar– ortaya çıkmasını mümkün kıldı. 1500 yılında Avrupa’da beş yüzden fazla devlet vardı ve

> bunların birçoğu bir şehirden daha büyük değildi. Bu çeşitliliğin iki fevkalade etkisi oldu. İlki, farklılaşmaya izin verdi. İnsanlar, fikirler, sanat ve hatta teknolojiler eğer bir yere ulaşmamış veya gözden kaçmışsa, muhakkak başka bir yerde gelişip serpildi. İkincisi, farklılık, devletler arasında bitmek bilmeyen rekabetleri ateşleyerek siyasi kurumlar, askeri teknolojiler ve ekonomi politikalarında sürekli yenilik ve etkinlik arayışında olunmasını zorunlu kıldı.[54]

Gelişmenin hep "birlik ve beraberlik" sayesinde olacağına inandırılmış olan biz Türkler için, Avrupa'nın tam aksine "çokluk ve rekabet" sayesinde gelişmiş olması biraz "ezber bozucu", değil mi?

Ferid Zekeriya'nın tarif ettiği tablo, feodalizmin Avrupa'da nasıl olup da özgürlüğe hizmet ettiğini de açıklar. Avrupa'nın verimli toprakları, zengin ve dolayısıyla merkezi hükümete kafa tutabilecek feodal lordlar üretmiş, bunlar da krallarla iktidar mücadelesine girerek onları Magna Carta gibi liberal metinleri imzalamaya zorlamıştı. Martin Luther gibi aykırı din adamları ise, papa tarafından aforoz edildiklerinde, Roma'ya itaatsizliğe güç yetirebilen Alman prenslerden destek bulmuştu.

Gelgelelim, çorak ve düz Ortadoğu coğrafyası, yalnızca ikta sistemiyle işleyen "yarı-feodalizm"i üretti. Yani toprak, merkezi güce ait olmaya devam etti ve sadece geçici "emanet" olarak ikta sahiplerine verildi. Bu ise, toprağı kendi mülkleri gibi görmeyen ikta sahiplerinin onu talan etmesiyle sonuçlandı.[55]Nihai sonuç, "bağımsız, sorumlu ve kendine yabancılaşmamış bir feodal sınıf" olmaması ve dolayısıyla siyasi çoğulculuğun gelişememesi idi.[56]

Özetle, Avrupa'nın bereketli ve engebeli coğrafyası özgürlüğün gelişmesine yardım ederken, Ortadoğu'nın kurak ve düz coğrafyası, Karl Marx'ın "Oryantal Despotizm" Max Weber'in ise

“Patrimonyalizm” veya “Sultanizm” dediği sistemi doğurdu. Bu sistemin özü, tüm siyasi gücün tek bir merkezde ve tek bir liderde toplanması ve “adem-i merkeziyet”in esamesinin okunmamasıydı.

Doğu’nun Rusya ve Çin gibi gayrımüslim ülkelerinde de hâkimiyet kurmuş olan bu otoriter sistem, hiç kuşkusuz İslam’dan içinden çıkıp gelmemişti. Ama zaten var olan bu sistem ve onun siyasi kültürü, İslam’ın içine sızdı.[57]İslam sosyolojisi üzerine öncü bilim adamlarından olan Bryan S. Turner’a göre, başlangıç asırlarından sonra İslam’ın giderek daha az akılcı ve yaratıcı bir hal almasının ana sebebi burada yatıyordu:

> Abbasilerden itibaren, Ortaçağ İslamı’nın babadan oğula geçen hanedan döneminde, disiplin, itaat ve taklide vurgu yapan bir kültür İslam’a egemen olmaya başladı. Ordu ile ulema arasında kurulan ittifakla birlikte, şeriat katılaştı ve değişmez bir hayat kılavuzu olarak tek meşru yönetim dili haline gelmeye başladı… İşte bu şartlar altında İslam, boyun eğici, kaderci ve patrimonyal bir saltanata uyumlu bir din olarak yeniden tanımlanacaktı.[58]

Turner’a göre, sorun İslam’ın Avrupa’da kapitalizmi ve nihayetinde özgürlüğü teşvik eden “Protestan ahlakı”na benzer bir ahlaka sahip olmaması değildi. Aksine, Ortaçağ İslamı’nın kentli tüccarları, “kendine özgü bir Müslüman akılcılığına sahiptiler.”[59]Hatta, Mutezile (ya da Mürcie), daha önce gördüğümüz gibi, akılcılıktan özgürlükçü ilkeler bile çıkarmışlardı. Ama bu ilkeler, Ortadoğu’nun kısıtları tarafından sıkıştırıldı, etkisizleştirildi.

Denebilir ki; İslam özgürlük tohumlarını atmıştı tarihe. Ama ne yazık bu tohumların kök salacağı coğrafya pek verimsizdi.

Bu bölümü kapatmadan, tüm bu tablonun, geleceğe dair umut verici bir soru ortaya çıkardığını not edelim: Şayet İslam dünyasındaki ekonomik dinamizmin asırlar önceki kayboluşu İslami akılcılık ve özgürlüğe darbe vurduysa, acaba ekonomik dinamizmin yeniden canlanmasıyla durum değişebilir mi? Başka bir ifadeyle, sosyoekonomik gelişmeyle birlikte, Müslüman toplumlarda daha akılcı ve özgürlükçü dini görüşler yeşerebilir mi?

Bu sorunun cevabını günümüz Türkiyesine odaklanan Sekizinci Bölüm'de arayacağız.

Ama oraya varmadan uğramamız gereken birkaç durak daha var.

1 *The Cambridge History of Islam* [Cambridge İslam Tarihi], Cilt 2B (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970), s. 443.

2 Francis Robinson, Haz. *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World* [Cambridge Resimli İslam Dünyası Tarihi] (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996); Catherwood, *Brief History of the Middle East*, s. 92.

3 Hanefi, "Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlaki, Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine", *İslamiyat*, s. 28.

4 Fernand Braudel de aynı görüşü savunur, *History of Civilizations*, s. 85.

5 C. Dodgson, *Tertullian* [Tertullianus] (Oxford: John Henry Parker, 1842), s. 442; aktaran: Rodinson, *Islam and Capitalism*, s. 125.

6 David Bukay, *From Muhammad to Bin Ladin* [Hz. Muhammed'den Bin Ladin'e] (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2008), s. 186. Bu yazarın İslam'ın hiçbir surette demokrasiyle uzlaşamayacağı düşüncesine katılmadığımı belirtmeliyim.

7 Taha Akyol, *Hariciler ve Hizbullah*, s. 17.

8 Halim Barakat, *The Arab World: Society, Culture, and State* [Arap Dünyası: Toplum, Kültür ve Devlet] (Berkeley: University of California Press, 1993), s. 50, 53.

9 Ali al-Wardi'den aktaran: Barakat, *The Arab World*, s. 53.

10 El-Buhari ve el-Müslim'de yer alan hadisler Ramadan'da alıntılanmıştır, *Radical Reform*, s. 188.

11 Kur'an, Tevbe, 97.

12 W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought: The Basic Concepts* [İslami Siyaset Düşüncesi: Temel Kavramlar] (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980), s. 57.

13 a.g.e.

14 Clive Foss, "Islam's First Terrorists" [İslam'ın İlk Teröristleri], *History Today,* Aralık 2007.

15 Küng, *Islam*, s. 223.

16 Ramadan, *Radical Reform*, s. 53.

17 Mohammad Hashim Kamali, "The Shari'a: Law as the Way of God" [Şeriat: Allah'ın Yolu Olarak Hukuk], *Voices of Islam* [İslam'ın Sesi] içinde, Haz. Vincent J. Cornell (Westport, CT: Praeger Publishers, 2007), s. 159.

18 Ramadan, *Radical Reform*, s. 50-51.

19 a.g.e., s. 192.

20 Cooperson, *Clasic Arabic Biography*, s. 151.

21 a.g.e., s. 113.

22 Hodgson, *Venture of Islam*, Cilt 1, s. 391. Hodgson, başka bir tarihçiye referansla, bu terimin aynı zamanda "gereksiz konuşma" anlamına gelebileceğini belirtmektedir.

23 S. Sabari, *Mouvements Populaires à Baghdad a l'epoque 'Abbasside ix-xi siècle* (Paris: Adrien Maisonneuve, 1981), s. 102-103; aktaran: Nimrod Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalī Madhhab", *Islamic Law and Society* 7, No. 1 (2000): 50-51.

24 Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* [İslam Düşüncesinde İyiliği Emretme ve Kötülükten Sakındırma] (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001), s. 87.

25 Hodgson, *Venture of Islam*, Cilt 1, s. 369. En tuhaf şeylerden biri de budur, çünkü Kur'an'da heykel sanatını yasaklayan hiçbir ifade yoktur. Hatta Hz. Süleyman'ın kendisi için inşa ettirdiği "heykellerinden" olumlu anlamda bahseden ayetler vardır. Kur'an, Sebe', 13: "Ona dilediği şekilde kaleler, heykeller, havuz büyüklüğünde çanaklar ve yerinden sökülmeyen kazanlar

yaparlardı. ‘Ey Davud ailesi, şükrederek çalışın.’ Kullarımdan şükredenler azdır.” Öte yandan Kur’an’ın lafzi bir okuması yapıldığında onaylanmadığı zannedilebilecek bir şey varsa, o da şiirdir: “Şairler *[Kur’an’la alay eden Arap şairler kastediliyor - MA]* ise; gerçekten onlara azgın-sapıklar uyar.” (Kur’an, Şu’arâ, 224)

26 Joseph Loconte, “Economic Wealth: A Step of Faith” [Ekonomik Zenginlik: Bir İnanç Adımı], *The American*, 10 Kasım 2009.

27 Mahmood Ibrahim, *Merchant Capital and Islam* [Ticari Sermaye ve İslam] (Austin: University of Texas Press, 1990), s. 192, 193.

28 a.g.e., s. 192.

29 a.g.e., s. 193.

30 a.g.e., s. 194.

31 Mahmood Ibrahim, “Religious Inquisition as Social Policy: The Persecution of the ‘Zanadiqa’ in the Early Abbasid Caliphate” [Sosyal Politika Olarak Dini Engizisyon: Abbasi Halifeliğinde ‘Zenadıka’ya Yapılan Zulüm], *Arab Studies Quarterly* 16, No. 2 (1994): 53-54.

32 Maya Shatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World* [Ortaçağ İslam Dünyasında İşgücü] (Leiden: Brill, 1994), s. 255-318; aktaran: Kuran, “The Islamic Commercial Crise” [İslam Ticaret Krizi], s. 425.

33 Binder, *Islamic Liberalism*, s. 222.

34 Braudel, *History of Civilizations*, s. 87.

35 a.g.e., s. 69 vd. Ayrıca bkz. Abdelwahab Meddeb, “Islam and Its Discontents: An Interview with Frank Berberich” [İslam ve Dışladıkları: Frank Berberich’le Röportaj], *October* 99 (Kış 2002): 4.

36 Hourani, *History of the Arab Peoples*, s. 98.

37 Schacht, *Introduction to Islamic Law*, s. 17.

38 Muhammad Ibn al-Hajj, *Madkhal Al-shar’ Al-sharif* [Şer’i Şerif’e Giriş], Cilt 1 (Kahire, 1929), s. 79. Aktaran: Jonathan P. Berkey, “Tradition, Innovation and the Social Construction of Knowledge in the Medieval Islamic Near East” [Ortaçağ İslami Yakındoğu’da Gelenek, İcat ve Bilginin Sosyal İnşası], *Past and Present* 146 (Şubat 1995): 42.

39 George F. Hourani, “Islamic and Non-Islamic Origins of Mu’tazilite Ethical Rationalism” [Mutezile Ahlak Rasyonalizminin İslami ve Gayriislami

Kökenleri], *International Journal of Middle East Studies* 7, No. 1 (Ocak 1976): 87.

40 Ibn Haldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History* [Mukaddime: Tarihe Giriş], İngilizceye çev. Franz Rosenthal, Cilt 2 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967), s. 353.

41 Jean-Baptiste Chardin, "bütün zamanların en iyi seyahat kitaplarından birinin yazarı" olan "İbn Haldun ile Montesquieu arasında güvenilir bir bağ" bulmuş gibi görünüyor." Warren E. Gates, "The Spread of Ibn Khaldun's Ideas on Climate and Culture" [İbn Haldun'un İklim ve Kültür Üzerine Fikirlerinin Yayılması], *Journal of the History of Ideas* 28, No. 3 (Temmuz-Eylül 1967): 422.

42 Adam Smith, antik Yunan'da ticaretin gelişmesinde coğrafyanın rolünü vurguladı. Antik Yunan'ın hem denize erişim imkânları vardı hem de şehir devletleri arasında ticaret yapılıyordu. Savaşçı tarım toplumlarına karşı kendilerini koruma içgüdüleri de, ticaretin artmasında bir unsurdu." Samuel Gregg, *The Commercial Society* [Ticaret Toplumu] (Lanham, MD: Lexington Books, 2007), s. 149-150.

43 William Harmon Norton, "The Influence of the Desert on Early Islam" [Çölün Erken Dönem İslam Üzerindeki Etkisi], *The Journal of Religion* 4, No. 4 (Temmuz 1924): 395-396. Norton'un, Edward Said'in tanımladığı olumsuz anlamda oldukça "oryantalist" bir yazar olduğunu ve Kur'an'a da çok müspet bakmadığını belirtelim. Fakat Kur'an metni ile çevrenin etkilediği zihniyet arasında yaptığı ayrım dikkate değerdir.

44 Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı,* (İstanbul: Derin Yayınları, 2006), s. 10.

45 Rodinson, *Islam and Capitalism*, s. 153.

46 Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu,* (İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 1997).

47 Mehmet Yaşar Soyalan, "Egemen İslam Kültüründeki Estetik Yoksunluğu Üzerine", *Bilge Adam*, Eylül 2006.

48 Erhard Rostlund, "20th Century Magic" [20. Yüzyıl Büyüsü], *Readings in Cultural Geography* [Kültürel Coğrafya Çalışmaları] içinde, Haz. Philip L. Wagner ve Marvin W. Mikesell (Chicago: University of Chicago Press, 1962), s. 49.

49 Bkz. Dwayne Woods, "Latitude or Rectitude: Geographical or Institutional Determinants of Development" [Özgürlük ya da Dürüstlük: Gelişmenin Coğrafi ya da Kurumsal Belirleyicileri], *Third World Quarterly* 25, No. 8 (2004): 1401-1414. Ayrıca bkz. Eric Jones, *The European Magic: Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia* [Avrupa Büyüsü: Avrupa ve Asya Tarihinde Çevreler, Ekonomiler ve Jeopolitikler] (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003).

50 Jared M. Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Socities* (New York: W. W. Norton, 1997), s. 352 [*Tüfek, Mikrop ve Çelik: Toplumların Kaderi*, Çev. Ülker İnce (Ankara: Tübitak, 1997)]. Diğer kitap: David S. Landes, *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor* [Ulusların Zenginliği ve Fakirliği: Neden Bazıları Çok Zengin, Bazıları Çok Fakir] (New York: W. W. Norton, 1998).

51 J. Russell Smith, "The Desert's Edge" [Çölün Sınırı], *Bulletin of the American Geographical Society* 47, No. 11 (1915): 831. Smith ayrıca çoraklığın nezaketi engellediğini de ileri sürmektedir: "'Önce siz buyurun, efendim' yaklaşımı, uzun vadede herkes için yeterli ürün bulunan bir ortamın ürünüdür."

52 Bu tartışmanın bir örneği için bkz. Karl Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* [Doğu Despotizmi: Total Güce Dair Karşılaştırmalı Bir Araştırma] (ilk baskı 1957) (New York: Vintage Books, 1981).

53 Fareed Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad* [Özgürlüğün Geleceği: İçeride ve Dışarıda Özgürlükçü Olmayan Demokrasi] (New York: W. W. Norton, 2003), s. 36.

54 a.g.e.

55 *Encyclopedia of Islam*, Cilt 3, s. 1088.

56 Hassan Shaygannik, "Mode of Production in Medieval Iran" [Ortaçağ İran'da Üretim Tarzı], *Iranian Studies* 18, No. 1 (Kış 1985): 81.

57 Saygın İslam tarihçisi Ira M. Lapidus, patrimonyal otoriterliğin İslam'da sonradan ortaya çıkan bir gelişme olduğunu ve bu gelişmenin kökeninin İslami imparatorluklarda yattığını düşünmektedir. Ona göre, bu imparatorlukların yönetimi altında, egemenliğe dair klasik İslami teori, "iktidarın bütün toplum yerine ayrıcalıklı birtakım kişi ve zümreleri ifade ettiği" patrimonyalizm teorisine alan açarak geriye çekildi. Bu tarihsel otoriterlik mirası, Lapidus'un enteresan bir şekilde öne sürdüğü gibi, modern döneme kadar devam etti. Mesela; "Türkiye Cumhuriyeti ve Atatürk'ün uyguladığı programın birçok özelliği Osmanlı İmparatorluğu'nun patrimonyal öncüllerinden türemişti." Ira Lapidus, "The Golden Age: The Political Concepts of Islam" [Altın Çağ: İslam'ın Siyasi Kavramları], *Annuals of the American Academy of Political and Social Sciences*, Kasım 1992, s. 17, 23.

58 Bryan S. Turner, *Weber and Islam* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1974), s. 142-143; aktaran: Binder, *Islamic Liberalism*, s. 222-223.

59 Alıntılar Binder'den, *Islamic Liberalism,* s. 221.

İkinci kısım

Modern çağ

Koşullarda genel bir değişiklik olduğunda, sanki bütün yaratılış değişmiş, bütün dünya farklılaşmış gibi olur.

–İbn Haldun, Ortaçağ Müslüman ilim adamı

Altıncı bölüm

Osmanlı Rönesansı

Meşrutiyetin faydalarından, şeriata olan uygunluğundan bahsediyorduk. Bu yolda talimat ve nakliyatta bulunuyorduk... Bütün kuvvetimizle [izaha] uğraştık; meşrutiyet meşrudur, şeriatimiz [onu] emretmiştir, nehy etmemiştir.

Osmanlı Şeyhülislamı Musa Kâzım Efendi[1]

İslam Akılcıları ile Gelenekçileri arasındaki Ortaçağ fikir savaşının ikinci grubun galibiyetiyle sona ermesiyle birlikte, İslam âlemi asırlar sürecek bir entelektüel bir durgunluk dönemine girdi. Ara sıra parlak ışıklar görülse de, bu süre boyunca Müslüman – özellikle Sünni – dünyadaki yaygın tutum, geleneklere sıkı bir itaat ve yeniliğe karşı güçlü bir direnç oldu.[2]

Bu statüko, ancak bir dış faktörün devreye girmesiyle bozulacaktı: Modern Batı, 18. yüzyıldan itibaren Müslüman dünyanın karşısına göz ardı edilemez bir "yenilik" olarak çıktı. Bazı Müslümanlar bu yeni gerçek karşısında geleneklerinde reformlar yapmaya karar verdiler. Diğerleri ise, değişime direnç göstermeye ve hatta karşı saldırıya geçmeye karar verdiler. Sonuç, yeni bir fikir savaşıydı, ama bu kez modern bir fikir savaşı.

Bu yeni hikâyedeki enteresan anekdotlardan biri, 1856 yılında Hicaz'daki Osmanlı yönetimine karşı başlatılan ayaklanmaydı. O dönemde Osmanlılar, genelde dolaylı yollardan yerel kabile reislerini hâkimiyetleri altında tutmak suretiyle, bütün Arap dünyasını kontrol altında bulunduruyordu. Fakat kabile reislerinden biri, Mekke Emiri Şerif

Abdülmuttalib, Osmanlı'nın "sapkın" tutumlarını kınamak suretiyle Osmanlı yönetimine karşı ahaliyi isyana teşvik etmeye başladı.

Neydi bu "sapkın" tutumlar?

Mesela Sultan Abdülmecid'in köle ticaretini yasaklaması... Yahut kadınların peçeye zorlanmaması ve boşanma hakkı kazanması... Dönemin resmi Osmanlı tarihçisi Ahmed Cevdet Paşa'ya göre, Abdülmuttalib bunlar üzerine açıkça şöyle diyordu:

"Tâife-i nisvan açık gezmek ve nikâhın feshi nisvan yedinde olmak gibi şeri'at-i mutahharaya mugayir on dört teklifleri olmağla Türkler müşriklerdir, demleri hederdir [öldürülmeleri doğrudur] ve evladlarını esir etmek halâldır."[3]

Mekke Şerifi, ayrıca, Osmanlıların "kâfirlerle" dostça ilişkiler kurmasına, örneğin İngiliz ve Fransızların Cidde yakınlarındaki bir kasabada konsolosluk açmasına da kızmıştı.[4] Tevekkeli değil, bir İngiliz diplomatı Abdülmuttalib'i, "bütün Hıristiyanların yeryüzünden silinmesi gereken köpekler olduğuna inanan fanatik bir Vehhabi" olarak tanımlayacaktı.[5]

Tezakir'inde yani hatıralarında okuduğumuza göre, aynı zamanda büyük bir İslam hukukçusu olan Cevdet Paşa, Mekke Şerifinin bütün bu meselelerde yanlış yaptığını izaha çalışmıştı. Cevdet Paşa'ya göre, köleliği yasaklamak şeriata karşı gelmek demek değildi, Osmanlı sultanları aslında şeriatın en iyi koruyucularıydı ve kâfirlerle dostane ilişkilerin sürdürülmesi de İslam'da kesin olarak yasaklanmamıştı.[6] Fakat Abdülmuttalib bu gibi delillere inanmadı ve çok geçmeden şu beyanda bulunarak isyanı başlattı:

> Ya ehl-i Mekke; bilâ-hisâb ve lâ-azâb Cennet'e girmenin zamanı geldi. Türkler üzerine cihad edin ki anlar nasârâ ve frenk oldular. Sizden katl olunan cennetlik ve anlardan katl olunanlar cehennemlik olduğuna iştibah yoktur.[7]

Şerifin adamları Osmanlı memurlarına saldırmaya başladılar, bazılarını öldürdüler. Hatta, Anadolu'dan gelen bazı hacı kafileleri dahi bu kör şiddetten nasibini aldı.[8]

Kaldı ki, bu, Osmanlının Arabistan'da yüz yüze geldiği ne ilk ne de son ayaklanma idi. Vehhabiler, 18. yüzyılın ortalarından itibaren, tasavvuf gibi "bid'atler" sebebiyle Osmanlıları kâfir ilan etmekteydiler. Çünkü onlara göre tasavvuf şeriattan sapma anlamına geliyordu. 19. yüzyılda Osmanlılar çok daha rahatsız edici "bid'atler"in altına imza attılar – kadınlara daha fazla haklar, gayrimüslimlerle daha fazla temas ve köleliğe daha az hoşgörü gibi. Vehhabiler için bu reformların hepsi, lanetlenmesi gereken sapkınlıklardı.

Geri kalanlarımız içinse bu reformlar epey anlamlıydılar; çünkü liberal demokrasiyi benimsemek hedefiyle başlatılmış en kapsamlı İslami çabanın ürünleriydiler.

"Türklerin topraklarındaki özgürlük"

Osmanlı'nın hikâyesi, bir grup Müslüman Türk'ün 14. yüzyılın başlarında Osman Bey'in öncülüğünde Söğüt ve Domaniç civarında küçük bir beylik kurmalarıyla başladı. Bu tarih, Bağdat'taki Abbasi halifeliğinin yıkıldığı ve Ortadoğu'nun vahşi Moğol istilacıları tarafından baştan sona harap edildiği bir döneme rastlıyordu. Arapların çöküşü, adeta, İslam

âleminde diğer halkların, özellikle de Türklerin yolunu açmıştı.

Çöl Arapları gibi Türkler de, çorak bir bölgeden – bozkırdan– çıkmış göçebelerdi. Bu sebeple de yeni benimsedikleri dine taşıyabilecekleri incelikli bir kültürleri yoktu. Fakat İslam-öncesi tutuculuklarını ve kadercilik anlayışlarını İslam'a taşıyan çöl Araplarından farklı olarak, göçebe Türkler İslam şemsiyesi altında bir tür "yeniden doğuş" tecrübesi yaşadılar. Yeni dinlerine kendilerini tam olarak verip milli kimliklerini İslam içinde erittiler; öyle ki "Türk" kelimesi bile zamanla neredeyse "Müslüman" ile eşanlamlı hale geldi. Buna mukabil Araplar ve İranlılar, İslam-öncesi kültürlerini daha fazla yaşatmışlardır. Bu farklara işaret eden Bernard Lewis, "hiçbir halk, İslam'a sadakat konusunda gösterdikleri içtenlik ve ciddiyette Türklerle yarışamaz" yorumunda bulunur.[9]

Türklerin bir diğer özelliği ise, önce Selçuklu sonra da Osmanlı şemsiyesi altında sergiledikleri askeri alandaki yetenekleriydi. Bu sayede genç Osmanlı beyliği hızla büyüdü ve 1453 yılındaki İstanbul'un fethiyle birlikte Bizans İmparatorluğu'nun varisi oldu. Giderek daha da büyüyen Osmanlı Devleti, 16. yüzyıla gelindiğinde Budapeşte'den Yemen'e, Cezayir'den Basra'ya kadar yayılan bir imparatorluk gelmiş, dünyanın "süper gücü" olmuştu.

İslam'ın Kitap Ehli'ne tanıdığı haklar sayesinde, Osmanlı İmparatorluğu, gayrimüslim cemaatlerin kimliklerini korumalarına ve dini inançlarını yaşamalarına izin veren çoğulcu bir devlet oldu. Bu nedenle Sırplar, Yunanlılar veya Bulgarlar, Osmanlı idaresi altında Hıristiyan olarak kaldılar. Bir tek Yavuz Sultan Selim bir ara, topluma homojenlik ve devlete

istikrar sağlamak amacıyla tebaası olan bütün Hıristiyanları zorla İslam'a geçirmeyi düşünmüştü. Fakat en yüksek dini otorite olan şeyhülislam devreye girdi ve bunun hukuksuz bir iş olacağına sultanı ikna etti.[10]

Osmanlılar, hukuka olan inançları yanında pragmatizmin de sayesinde, hem kendi Hıristiyan tebalarının hem de Avrupa'dan kaçan Protestanların haklarını tanımayı sürdürdüler. Hıristiyan reformist Martin Luther ve Fransız felsefeci Jean Bodin, o dönemde Osmanlı'nın bu tutumuna hayranlıklarını ifade etmişlerdi.[11]En büyük övgü ise, 17. yüzyılda Kudüs'ün Yunan patriğinden gelmişti. Patrik, Tanrı'ya, "Osmanlı sultanının kalbine Ortodoksluğun dini inançlarının serbestçe yaşanmasını mümkün kılan bir meyil koyduğu için" şükranlarını sunmuştu.[12] (Gelgelelim, bu olumlu Osmanlı imajı, 19. ve 20. yüzyıllarda tam tersine döndü. Zira Osmanlı'nın çöküş yıllarında egemenliklerini ilan etmek isteyen yirmiden fazla ulus-devlet, kendilerini yüceltmek için geçmişi "karanlık çağ" olarak resmetme ihtiyacı duydu.[13])

Osmanlı İmparatorluğu özellikle Yahudiler için, hele de sistematik biçimde baskı gördükleri Hıristiyan Avrupa'ya kıyasla, ideal bir yurt oldu. 14. yüzyıldan itibaren Macaristan, Fransa ve Sicilya'dan sürülen Yahudiler, soluğu Osmanlı topraklarında aldılar. 15. yüzyılın başlarında, Almanya'dan Edirne'ye göç etmiş olan bir haham olan Yitzhak Sarfati, Avrupa'daki Yahudi cemaatlerine yazdığı mektupta bu durumu anlatıyordu. "Burada, Türklerin topraklarında, hiçbir şikâyetimiz yok" diyen haham, şöyle ekliyordu: "Burada hepimiz barış ve özgürlük içinde yaşıyoruz."[14]

1492 yılında, İspanya'dan kovulan Sefarad Yahudilerinin büyük bir bölümü de bu bilgiye güvenerek Türkiye'ye doğru deniz yolculuğuna çıktılar. Ve Osmanlı hükümdarlarının en dindarlarından biri olan Sultan II. Bayezid ("Bayezid-i Veli") tarafından sıcak bir şekilde karşılandılar. Osmanlıların Yahudilerle dostluğu modern dönemlere kadar gayet iyi bir şekilde sürecek; öyle ki 19. yüzyılın sonlarında Balkanlar'da Rusya ve müffefikleri ile çarpışan Osmanlı ordusunun zaferi için İstanbul sinagoglarında dualar edilecekti.[15]

Hanefi geleneği

Osmanlı İmparatorluğu fıkıhta Hanefi mezhebini benimsemişti – bu mezhep, daha önceki bölümlerde gördüğümüz üzere, Sünni yelpazenin en akılcı ve esnek ekolüydü. Bu, Osmanlılara şeriatı yorumlamada daha fazla özgürlük sağladı. Örneğin Osmanlı âlimleri, sık sık, yeni meselelerle ve sorunlarla başa çıkabilmek için şeriatta kamu yararı adına değişikliklere izin veren Hanefi *istihsan* ilkesini kullandı.[16]

Sözgelimi, 16. yüzyılda Şeyhülislam Ebussuud Efendi, hayır amaçlı olmaları sebebiyle dini vakıflara makul seviyede faiz gelirini meşru görmüştü.[17]Ebussuud Efendi, ayrıca, çeşitli hadislerde yasaklanmış olan şarkı söyleme, dans etme, sema ve alkışlamaya mübah fetvası verdi.[18]Öte yandan, katı Hanbeli mezhebine bağlı olan dönemin bir başka âlimi Mehmed Birgivi ise, bu "bid'at"leri kınadı ve Ebussuud Efendi'yi yerdi.[19]

Osmanlı sistemi, ayrıca, devlete şeriatın yanı sıra *kanun* adı verilen "laik" yasalar çıkarma hakkı vermesi bakımından da yenilikçiydi.[20]Bunun ima ettiği

gerçek, şeriatın kamusal hayatın bütün boyutlarını kapsamadığı ve dolayısıyla devletin yeni kural ve düzenlemeler getirmek için dinen meşru bir otoriteye sahip olduğuydu.[21]Bu gelenek sayesinde, imparatorluk 19. yüzyılda birçok modernleştirici yasayı yürürlüğe sokabildi.

Şeriatın kendisi bile Osmanlı kanunuyla modifiye edildi. Fatih Sultan II. Mehmed zamanında yürürlüğe sokulan düzenleme, hırsızların elinin kesilmesi gibi ağır bedensel cezaları suçlunun ekonomik statüsüne göre dayak veya para cezasına çevirdi.[22]Ayrıca, recim cezasının uygulanması da çok zorlaştırıldı; öyle ki altı asır süren Osmanlı idaresi boyunca bu cezanın sadece iki kez uygulandığı bilinmektedir.[23]

Osmanlı esnekliği, imparatorluğun mezhebi kadar coğrafyasıyla da ilgiliydi. (Coğrafyanın İslam algısını şekillendirmede etkili olduğunu daha önce görmüştük.) “Eski İslami devletlerden farklı olarak, Osmanlı İmparatorluğu, üzerinde göçebelerin yerleşik bulunduğu çöller yerine, yerleşik ve kalıcı köylülerin yaşadığı Anadolu ve Balkanlar’da gelişti.”[24]Bu da, imparatorluğu, patrimonyalizmin –çorak Ortadoğu coğrafyasının alamet-i fârikası olan merkezi gücün mutlak hâkimiyetinin– ağırlığından kısmen koruyan özerk lonca ve taşra eşrafının yükselişine izin verdi.[25]

İslam âleminin batı yakası

Osmanlı devletinin Anadolu ve Balkanlar’da kök salması, İslam âleminin batı kıyısındaki Hıristiyan dünyaya sınır komşusu olmasını ve önemli bir jeostratejik avantaj kazanmasını sağladı. Batıya bu yakınlık sayesinde, Osmanlılar diğer Müslüman ya da

Doğulu halklardan çok daha önce, Avrupa'daki büyük yeniliği –moderniteyi– fark ettiler.

Aslında, kendi üstünlükleri konusunda aşırı bir özgüven geliştirmiş olan Osmanlılar, uzun bir süre, "Ehl-i Salib"in (Hıristiyanların) neler yaptığıyla ilgilenmemişlerdi. Ancak Hıristiyan güçlerle yaptıkları savaşları kaybetmeye ve fethettikleri topraklardan geri çekilmek zorunda kalmaya başladıklarında, bir şeyleri ıskaladıklarını fark ettiler. Özellikle 1683 yılındaki İkinci Viyana Kuşatması'nda yaşadıkları büyük yenilgiden sonra, Osmanlı devlet adamları reformu ciddi ciddi düşünmeye başladılar. İlk önce, mevcut sistemin yeniden elden geçirilmesinin yeterli olacağını umut ederek, dahili yozlaşmalara ve düzensizliklere yoğunlaştılar. Ancak, çok geçmeden, geri kalmalarının yalnızca iç sorunlardan kaynaklanmadığını, asıl meselenin Avrupa'daki yenilikler olduğunu anlayacaklardı.

Bu nedenle, 18. yüzyılın başından itibaren, Osmanlı hükümeti çok sayıda devlet memurunu Batılı usulleri görüp öğrenmeleri için çeşitli Avrupa başkentlerine gönderdi. 1720 yılında XIV. Louis'nin sarayına özel olarak gönderilen elçi Yirmisekiz Mehmed Çelebi, "Fransız kalelerini, fabrikalarını ve genel olarak Fransız eserlerini" inceledi. Bu incelemelerden edindiği bilgiler doğrultusunda kendisinden Türkiye'de uygulanabilecek modern Fransız kurumları hakkında rapor yazması istenmişti.[26] (Osmanlıların ve diğer Müslümanların, modernliğe yönelik attıkları adımlarda çoğunlukla –Anglo-Sakson değil– Fransız modelini örnek almış olmaları, önemli bir detaydır.) Avrupa'da incelemelerde bulunan bir başka Osmanlı bürokratı olan Ahmed Resmi Efendi ise, 1770'lerde, "cihad dönemi"nin bittiğini ve

Osmanlıların daha barışçıl bir diplomasi ve reform yolunu takip etmeye ihtiyacı olduğunu yazmıştı.[27]

Avrupa'ya yapılan bu keşif seferleri kısa sürede modern okulların kurulmasına ve Avrupa'da yazılmış bazı bilimsel eserlerin Türkçe'ye tercüme edilmesine yol açtı. Ardından, 18. yüzyılın sonlarına doğru, önemli askeri ve idari reformları yapan Sultan III. Selim, Nizam-ı Cedid adında yeni bir ordu kurmaya çalıştı. Bir sonraki padişah olan II. Mahmud'un reformları daha kapsamlıydı. II. Mahmud, öncelikle reformlara direnç gösteren askeri kadroyu devre dışı bıraktı, ardından Avrupa tarzı giyim, mimari, yasa, kurumsal örgütlenme ve toprak reformunu gerçekleştirdi. Ayrıca, kırk yıl sonra kurulacak meclisin habercisi olan Meclis-i Vâlây-ı Ahkâm-ı Adliye'yi kurdu.

II. Mahmud'un bir diğer kritik yeniliği ise, eşit vatandaşlık fikrine doğru açtığı kapıydı. Bu, Osmanlı Devleti'nin kendi topraklarındaki gayrimüslim halkların sadakatini kazanmak istemesinden kaynaklanıyordu. Zira, özellikle Balkan coğrafyasında yaşayan gayrimüslim halklar, gün geçtikçe modern milliyetçilik fikirlerinden daha fazla etkilenmeye başlamışlardı. Sırplar, Bulgarlar, Ermeniler ve diğer Hıristiyanların imparatorluğa bağlı kalmalarını sağlamak için, sultan ve onun bürokratları bütün yurttaşlar arasında ortak ve eşit bir kimlik olarak Osmanlıcılık ruhuna ihtiyaç duydular.

II. Mahmud'un yeni milli şapka olarak seçtiği fes, bu yeni ekümenizmin sembolü oldu. Eskiden dini tercihlerden dolayı farklılaşan sarık ve başlıkların aksine, şimdi bütün Osmanlılar fes altında tek millet olacaktı. 1830 yılında yaptığı ünlü konuşmasında II. Mahmud şöyle diyordu: "Bundan böyle, ben

tebaamdan Müslümanları camide, Hıristiyanları kilisede, Yahudileri havrada görmek isterim. Aralarında başka bir fark yoktur."[28]

Her Osmanlı eşit midir?

Tüm bu reform çabaları, 3 Kasım 1839'da dev bir sıçrama yaptı: Sultan Mahmud'un tahta yeni oturan oğlu Abdülmecid, Tanzimat Fermanı'nı ilan etti ki, bu metin, içeriği ve önemi bakımından İngiliz demokrasisinin temeli sayılan Magna Carta'ya benzetilmiştir.[29]

Fermanın ruhu, imparatorluğun dine sadık kalmak kaydıyla geleneksel yapılarını reforma tabi tutma hedefini yansıtıyordu. Topkapı Sarayı'nda Hz. Muhammed'in hırkasının muhafaza edildiği odada okunan ferman, imparatorluğun gerileme sebebi olarak "ahkâm-ı celîle-i Kur'âniye ve kavânîn-i şer'iyyeye kemaliyle riayet" olunmayışını, (yani "Kuran'ın yüce hükümlerine ve şeriat yasalarına tam uyulmaması"nı) gösterip bu durumu eleştirerek başlıyordu. Ardından, herkesin canını, namusunu ve özel mülkiyetini güvence altında alıyor, duruşmaların adil ve kamuya açık biçimde yapılacağını ilan ediyordu. Sultan, birey hakları karşısında kendini kanunla sınırlıyor ve verilen hukuki güvencelerin "ehl-i İslâm ve milel-i saire" (yani hem Müslümanlar hem de diğer din mensupları) için geçerli olduğunu belirterek eşitlik vaadinde bulunuyordu.

Tanzimat Fermanı'nın bu liberal ilkelerindeki Avrupa ilhamı açıktı, ama Osmanlı elitinin gözünde bunlar, İslam'ın orijinal değerlerinin yeniden tasdiki anlamına da geliyordu.[30]Sözgelimi, sultanın keyfine göre mülkiyeti kamulaştırma hakkının kaldırılması,

sadece modern liberal bir reform değildi, aynı zamanda şeriatın özel mülkiyete tanıdığı güvencenin yeniden tesisiydi. (Şeriatın özel mülkiyet güvencesi, Ortaçağ'daki Müslüman hanedanlarca kısmen aşındırılmış, Osmanlılar da bu durumu tevarüs etmişti.)[31]

Tanzimat döneminde enteresan fikirler gelişti. Fermanın mimarlarından biri olan Sadık Rıfat Paşa, *Avrupa'nın Ahvaline Dair Risale* adlı eserinde, Avrupa'nın başarısının ardındaki nedenleri araştırdı ve burada esas faktörün liberal devlet olduğu sonucuna vardı. Çünkü liberal devlet, "devlet halk içindir, halk devlet için değildir" diyerek vatandaşlarının hak ve özgürlüklerini garanti altına alıyordu. Rıfat Paşa, ayrıca, basın özgürlüğünü ve devredilemez insan hakları fikrini övdü.[32]En çarpıcı olanı, bu fikirleri seküler değil dini bir çerçevede ifade etmesiydi.[33]

1856 yılında, Osmanlı hükümeti bir adım daha atarak Islahat Fermanı'nı ilan etti. Bu metin, Müslümanlar ve diğer Osmanlılar arasındaki tüm ayrımları ortadan kaldırıyor, gayrimüslimlerin haklarını güçlü bir dille teyit ediyordu. Gayrimüslimlere uygulanan ve "kelle vergisi" olarak da anılan cizye kaldırıldı, Hıristiyan ve Yahudiler bürokrasiye katılma ve mahkemede Müslümanlar aleyhine şahitlik etme hakkı kazandı. Ayrıca, bugünkü tabirle "nefret suçu" dahi yasaklandı. Fermandaki bir madde, "mezhep ve lisan veyahut cinsiyet cihetleriyle sünuf-ı tebaa-i saltanat-ı seniyyemden bir sınıfın âher sınıftan aşağı tutulmaması"nı (yani din, dil ve cinsiyet yüzünden kimsenin aşağılanmamasını) emrediyordu. Bu hüküm, Müslüman mahallesinde, şakayla karışık

şöyle yankılanacaktı: “Bundan böyle gâvura gâvur denmeyecekmiş.”

Bu reformlar kısa zamanda uygulamaya kondu. Bazı Hıristiyanlar, her bir vilayette kurulmuş olan yerel danışma konseylerine seçildiler. 1867 yılında kurulan Mekteb-i Sultaniye (Galatasaray Lisesi) Hıristiyan ve Müslüman öğrencileri birlikte kabul etti. İki yıl sonra eşit vatandaşlık ilkesini daha da sağlamlaştıran Osmanlı Uyrukluk Kanunu çıkarıldı.[34]

Bu dönemde Osmanlı bürokrasisindeki gayrimüslim sayısı giderek arttı. 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, en azından üç bin Ermeni, önemli bakanlıklarda ve İstanbul’daki resmi kurumlarda çalışıyor, yaklaşık altı bin tanesi da taşrada memur olarak görev yapıyordu.[35]Daha pek çok gayrimüslim, daire amiri, büyükelçi ve hatta bakan gibi önemli mevkilere atandılar. Bir Batılı tarihçinin gözlemlediği gibi, “eşitlikçilik, Osmanlı zihniyetinde gerçekten kök tutmaya başlamıştı.”[36]

Bütün Osmanlı vatandaşlarına eşit haklar veren bu reformlar, İslam’ın klasik devrindeki siyasal sistemin terk edilmesi anlamına geliyordu. (Klasik sistemde “milleti hâkime” olan Müslümanlar üstün, “milleti mahkûme” olan gayrımüslimler ise ikinci sınıftı.) Bugün, Batı dünyasında İslam’daki sözkonusu “zimmilik” sistemini şiddetle eleştirenler var. Ancak bu kişiler, hem “eşit vatandaşlık” fikrinin modern çağa kadar zaten hiçbir yerde var olmadığını görmüyorlar, hem de Osmanlı’nın bu fikri 19. yüzyıl ortasında kabul ettiğini.

İşin en ironik tarafı ise şudur: Osmanlı İmparatorluğu’nda yaşayan gayrimüslimlerden bazıları, zimmi statüsü altında pek de fena durumda olmadıkları için, Tanzimat ve Islahat Fermanlarıyla

getirilen eşitliğe tepki gösterdiler. Eşitlik, gayrimüslimlerin ödemek zorunda olduğu ekstra cizye vergiyi kaldırıyor, ama bu sefer de askerlik yükümlülüğü getiriyordu onlara. Kısa sürede anlaşıldı ki Hıristiyanların birçoğu askerlik yapmaktansa, cizye ödemeye razıydı. Öte yandan, gayrimüslim cemaatlerin liderleri de eşit vatandaşlık şartları nedeniyle kendi toplulukları üzerindeki kontrollerini kaybetmek istemiyorlardı. Tanzimat Fermanı 1839'da halka okunup ilan edildiği ve ardından kırmızı saten kesesine geri konulduğunda Rum Ortodoks Patriği'nin canı sıkılmış, ve patrik efendi, rivayete göre, "Tanrı bu fermanı o keseden bir daha çıkartmasın!" demişti.[37]Balkan Hıristiyanları da reformlardan pek hoşlanmadılar, çünkü onlar eşit vatandaşlık değil, bağımsız devlet istiyorlardı.

İşte bütün bu nedenlerle, yasal güvencelere rağmen imparatorluk dahilindeki Hıristiyanlar ile Müslümanların eşitliği tam olarak hayata geçmedi. Bir Batılı tarihçinin ifadesiyle, sebep, "Osmanlı devlet adamlarının bu reformu hayata geçirmek istemeyişi değildi; Hıristiyanların çoğunun eşit vatandaşlık reformunun başarıya ulaşmamasını isteyişiydi."[38]

Kuşkusuz, "Müslüman Türk'ün doğuştan gelen üstünlük duygusu" da eşitliğin önünde bir engeldi.[39]Diğer bir engelse, ironik bir biçimde, Avrupalı devletlerin ve Rusya'nın, imparatorluk dahilindeki Hıristiyanların "haklarını korumak" için sürekli müdahale etmeleri oldu. Osmanlılar açısından, bu müdahaleler, Hıristiyanların kendileri tarafından eşit görülseler dahi, "düvel-i muazzama" tarafından eşit değil ayrıcalıklı görüldüklerinin ispatıydı. Müslüman nüfus, "Hıristiyan diplomatlar ve konsoloslar tarafından, kendi tabi olduğu devletin

vergilerine ve mahkemelerine karşı korunan ve kendilerine sık sık yabancı pasaport verilen binlerce imtiyazlı kişiden bıkmıştı.”[40]

Bu, Batılı güçlerin o dönemde yaptıkları ve bugün de bazen yapmaya devam ettikleri bir hatadır: Örneğin din özgürlüğünün genişletilmesi konusunda yaptıkları haklı çağrılar, Hıristiyanların özgürlüğüne odaklanmakta, Müslümanlarınkini çoğu kez es geçmektedir.

Din değiştirme hürriyeti

Tanzimat döneminin katkılarından biri, din özgürlüğünün genişletilmesiydi. O zamana kadar, gayrimüslimlere kendi dinlerini koruma ve yaşama izni veriliyordu verilmesine; ama İslam’dan Hıristiyanlığa geçiş (irtidat), şeriat kurallarına göre idamlık suç sayılıyordu.

Bu ağır cezanın nadir uygulamalarından biri, 1843 yılı Ekim ayında İstanbul’da gerçekleşmişti. Olayı dehşetle izleyen Amerikalı misyoner Cyrus Hamlin, “eski kafalı Müslümanların bayram ettiğini” söylerken, daha yenilikçi seslerin bu “aptallıktan” rahatsızlık duyduğunu yazmıştı.[41]

Bu olaydan sonra, şeriatın irtidatla ilgili hükümleri resmen lağvedilmese bile yürürlükten kaldırıldı ve bir kişinin İslam dininden çıkması fiilen serbest hale geldi.[42]Aynı yıl Akra’daki bir olaydan sonra, mahkeme “Büyük Osmanlı Devleti’nin hiçbir uyruğu kendi dileği dışında İslam’a geçmeye zorlanamaz” diye karar aldı.[43]Bu konuda daha güçlü bir güvence ise, 1856 Islahat Fermanı’yla geldi. Ferman’la birlikte sultan “Tebaam içinde her türlü dinin serbestçe ifade edilme hürriyeti vardır. Tebaamdan hiç kimse, mensubu

bulunduğu dini yaşamaktan men edilemez ve kendisi bu konuda rahatsız edilemez. Ve hiç kimse, dinini değiştirmeye zorlanamaz."[44]diyordu.

Ertesi yıl, irtidatla ilgili bir davayı araştıran hükümet komisyonu, olayda yasalara aykırı bir durum bulunmadığına hükmetti ve kararını şu şekilde açıkladı: "Hıristiyanlar nasıl Müslüman olmakta serbestlerse bundan böyle Müslümanlar da Hıristiyan olmakta serbesttirler. Devlet, bu ikisi arasında hiçbir fark gözetmez."[45]Ve 1860'ta Şam'da Hıristiyanlar aleyhine yapılan bir ayaklanmanın ardından, "Osmanlı otoriteleri, İslam'ı kabul etmeye zorlanmış beş yüz kadar Hıristiyanın kendi dinlerine dönmelerine engel çıkarılmaması hususunda yerel idarecileri uyardılar."[46]O yıllardaki irtidat davalarını araştıran bir Türk tarihçinin ulaştığı sonuca göre, "merkezden gelen emirler hep aynı tarzda [idi]: Din değiştirme sorunlarında hiçbir kuvvet veya zorlamaya geçit [verilmeyecekti.]"[47]

Fakat yine burada da, Batılıların imparatorluğun iç işlerine karıştığı algısı ve buna gösterilen reaksiyon, gerçek bir liberal tutumun gelişmesine mani oldu. "Bir yandan devlet samimi bir şekilde dinden çıkanların öldürülmesini engellemeye çalışırken, öte yandan dış güçlerin diplomatik baskıları karşısında tebaasını korumak istiyordu."[48]Dolayısıyla, "irtidat meselesi, büyük güçlerin Hıristiyan olmayan son büyük güce (Osmanlı) kendi isteklerini dayatmaya çalıştıkları uluslararası prestij savaşının ana tartışma konusu oldu."[49]Mesele, sadece din değil aynı zamanda egemenlik meselesiydi.

Bu dini meselenin ardındaki siyasi motivasyonlar, halen sürmektedir. Bu nedenledir ki, günümüz Türkiyesinde misyoner faaliyetlerine en büyük tepkiyi

gösterenler, egemenlik konusunda en takıntılı olan milliyetçilerdir ve bu milliyetçilerin bazıları da son derece laik kimselerdir.[50]Paradoks gibi görünen bu durum, belki Ortaçağ İslamı'ndaki irtidat yasağının dini değil de siyasi olan kökenlerine de ışık tutmaktadır ki, sonraki bölümlerde bu noktanın üzerinde duracağız.

İslami liberalizmin ilk savunucuları

Osmanlılar 19. yüzyıla kadar (daha önce ele aldığımız) ikta sisteminden uyarlanan bir icar (arazi kirası) sistemine güveniyorlardı. Bu sisteme göre, devlet bütün toprakların mülkiyetine sahipti; toprak ancak belli bir dönem için ve şarta bağlı olarak toprak ağalarına ve köylülere kiralanıyordu. Başka bir ifadeyle, özel toprak mülkiyeti söz konusu değildi.

Fakat, Tanzimat'la birlikte bu sistem kaldırıldı. Kısa zamanda çıkartılan diğer yasalarla birlikte özel mülkiyet sadece serbest bırakılmadı, zamanda teşvik de edildi. Osmanlı'nın yeni hedefi, "ekonomik liberalizmin yerleştirilmesi... ve ekonomik hayata müteşebbis sıfatıyla dahil olacak bireyler yetişmesi" idi.[51]Ve hayata ancak kısmen geçebilen bu reformun olumlu etkileri yine de kalıcı oldu. Osmanlı tarihi profesörü Kemal Karpat'ın ifadesiyle:

> [Özelleştirmenin], sonucu olarak, eski aristokratlar sahip oldukları mevkileri kaybettiler ve Anadolu, Rumeli, Irak, Suriye ve Filistin hattında yükselen yeni mülk sahibi ve tüccar grupların öncülük ettiği orta sınıfa dahil oldular.
>
> Bireyci ve reform zihniyetine sahip yeni orta sınıf, sürekli olarak değişimi savundu ama aynı zamanda gelenek ve kültüre saygıyı da önemsedi. Çünkü modernlik ile İslam'ın mükemmel bir şekilde uzlaşabileceğine inanıyorlardı... [Yeni orta sınıf], modern çağa İslam

> inancını muhafaza ederek ve siyasi gücü elde etmek ve meşrulaştırmak için yollar arayarak girdi. Siyasi gücü elde etmenin ve meşrulaştırmanın yolu ise, mutlak monarşiyi, siyasi temsil imkânı sağlayan anayasal bir sisteme dönüştürmekti. Demokrasinin temelleri, bu arayışlar neticesinde, 19. yüzyılın ikinci yarısında atıldı.[52]

Bu demokrasi arayışının fikri zemini ise, başka herkesten çok Genç Osmanlılar olarak bilinen bir grup entelektüel tarafından savunulacaktı. (1860'larda filizlenen Genç Osmanlılar, kendilerinden 30-40 yıl sonra ortaya çıkacak olan ve daha laik, milliyetçi ve devrimci nitelikteki Jön Türkler ile karıştırılmamalıdırlar.) Genç Osmanlılar laik değil İslami; milliyetçi değil "Osmanlıcı"; ve devrimci değil, tekâmülcüydüler. Tanzimat Reformları'ndaki liberal ve demokrat tonları destekleyen Genç Osmanlılar, sarayı ve bürokrasiyi reformlar konusunda kararlı ve yeterince ilkeli hareket etmemekle eleştirdiler. Sultan Abdülaziz'in 1868 yılında yaptığı konuşmada Osmanlı vatandaşlarına verilen yasal hakları sanki kendisinin halkına verdiği bir lütufmuş gibi anlatması, Genç Osmanlıların en şöhretli ismi Namık Kemal'i kızdırmış ve şunları yazmasına sebep olmuştu:

> Şayet Osmanlı İmparatorluğu sınırları içindeki halklar bugüne kadar sultanın köleleri idiyseler ve sultan kalbinin iyiliğinden onlara özgürlük bahşettiyse, yapılan reformlar bunu ima ediyorsa, bizim bunu kabul edebilmemiz asla mümkün değildir. Çünkü bizim inancımıza göre, insan hakları tıpkı ilahi adalet gibi sabittir, değişmez.[53]

Namık Kemal, ayrıca, Kur'an'da geçen *şûra* ilkesinden hareketle temsili hükümetin Kur'an'da bir temeli olduğu fikrini ortaya attı. Zira söz konusu ilke toplumu ilgilendiren meselelerin karşılıklı istişareyle

bir karara bağlanmasını gerektirmekteydi. O günden bugüne, söz konusu delil demokrasiyi İslami bir referans çerçevesinde savunmanın temel araçlarından biri oldu. Kemal'e göre, 1839 Tanzimat Fermanı Osmanlı'nın hürriyet açığını kapamaya yeterli değildi. İmparatorluğun "düşünce özgürlüğü", halkın egemenliği ve istişareye dayalı bir siyaset sistemini kuracak bir "İslami halifelik sözleşmesi"ne ihtiyacı vardı.[54]

1868 yılında, Genç Osmanlılar *Hürriyet* adıyla bir gazete yayımlamaya başladılar. Bu gazetede, "hükümetin icraatının ve anayasal reform programının liberal açıdan eleştirisi" yapılıyordu.[55]Dikkat çekici olan nokta, bu eleştirilerin seküler değil İslami bir perspektiften çıkmasıydı. Genç Osmanlılara göre, demokrasinin ve hürriyetin öncülleri İslam'ın özünde mevcuttu. Avrupa'nın başarısı bu fikirleri geliştirmekten kaynaklanırken, Müslüman dünya bunları önemsemeyerek geri kalmıştı.

Genç Osmanlılar, Müslüman dünyada İslam'dan ilhamla modern bir ideoloji tasarlayan ilk hareket olarak bilinirler. Ve, şu işe bakın ki, tasarladıkları ideoloji, liberal bir ideolojidir.

Yoldaki tümsekler

Genç Osmanlılar gibi "hürriyetperver"lerin rüyası, Kasım 1876'da, tahta yeni oturmuş olan Sultan II. Abdülhamid'in Kanun-i Esasi'yi ilan etmesiyle gerçek oldu. Bu ilk Osmanlı Anayasası'nda "Devlet-i Osmaniyenin dini İslamdır" maddesiyle birlikte, modern laik vatandaş tanımı da kabul edildi. Bir madde, "Devlet-i Osmaniye tabiyetinde bulunan

efradın cümlesine her hangi din ve mezhepten olur ise olsun bilâ istisna Osmanlı tabir olunur” diyor, yani tüm vatandaşları tek bir “Osmanlı” üst-kimliğinde eşitliyordu. Bir diğer madde ise şöyleydi: “Osmanlıların kâffesi hürriyet-i şahsiyelerine maliktir,” yani “Osmanlıların tümü bireysel özgürlüğe sahiptir.”

Sultan hâlâ büyük bir otoriteye sahipti ama yeni anayasa bazı yasama yetkileri olan bir meclis kurulmasını da öngörüyordu. 1877 yılında genel seçimler yapıldı ve ilk Osmanlı Meclisi 19 Mart 1877’de toplandı. (Bu seçimler, sadece Osmanlı değil, İslam tarihinde de bir ilkti.) Milletvekillerinin üçte birinden fazlası gayrimüslimdi – Ermeniler, Rumlar, Yahudiler, Bulgarlar ve diğerleri. İlk “İslami liberal demokrasi”, böylece hayata adım atmış oldu.

Ama her şey bu kadar kolay olmayacaktı. Osmanlı toprakları üzerinde uzun süreden beri emelleri olan Rusya, imparatorluk dahilindeki doğal müttefikleri olarak gördüğü Doğu Ortodoks halklarını epeydir kışkırtıyordu. Bunun sonucunda, tam da Osmanlıların anayasayı kabul ettiği 1876 yılında, Bulgaristan’da bir ayaklanma başladı. Hemen ardından Sırplar ve Karadağlılar da ayaklandı. Rusya çok geçmeden resme dahil oldu ve Osmanlılar hiç beklemedikleri bir zamanda kendilerini Ruslar, Sırplar, Karadağlılar, Romenler ve Bulgarlarla savaşır buldular. Balkanlar ve Kafkaslar’daki cephelerde Osmanlı ordusu ve Müslüman nüfus büyük kayıplar verdi. Sadece Bulgaristan’da, çoğu Türk olmak üzere 250 bin Müslüman ya katledildi ya da savaş sonucunda öldü; Bulgaristan’daki binlerce Yahudi ile birlikte bir buçuk milyona yakın Müslüman ise, katledilmekten kurtulmak için Anadolu’ya göç etmek zorunda kaldı.

Ocak 1878'te ise Rus askerleri İstanbul yakınlarına kadar geldiler. İmparatorluk, daha önce hiç görmediği ölçüde ölümcül bir tehditle yüz yüze idi.

Tam bu aşamada Avrupalı güçler savaşa müdahale etti ve başlayan diplomatik bir süreç sonunda Berlin Antlaşması imzalandı (Temmuz 1878). Karadağ, Sırbistan ve Romanya bağımsızlıklarına kavuştular, Bulgaristan ise özerklik kazandı. Anadolu'nun doğusunda bulunan Kars da dahil olmak üzere dört şehir Rusya'ya verildi. Netice itibariyle, Osmanlılar topraklarının beşte ikisini kaybetti, Rusya'ya çok büyük miktarda savaş tazminatı ödemeye mahkûm oldu ve son olarak Balkanlar ve Kafkaslardan bir milyondan fazla fakir mültecinin sorumluluğunu üstlenmek zorunda kaldı. Osmanlıların 19. yüzyılda yaşadığı en büyük felaket buydu.

Bu dış kaynaklı felaketlerin imparatorluk içindeki etkisi, eski ABD Başkanlarından James Madison'un söylediklerini hatırlatan cinstendi. (Madison, savaşın "özgürlüğün en dehşetli düşmanı" olduğunu, çünkü savaş şartlarının iktidarlara hep "olağanüstü yetkiler" verdiğini söyler.[56]) Nitekim demokrasiye zaten fazla inanmamış olan Sultan II. Abdülhamid de, Rus askerlerini başkent İstanbul'un sadece birkaç kilometre ötesinde gördüğünde, imparatorluğun düzen ve disipline her şeyden daha fazla ihtiyacı olduğuna karar verdi. Ve "savaş yetkilerini" üzerine alarak, anayasayı askıya aldı ve meclisi de kapattı. Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Meşrutiyet Dönemi, böylece, ancak bir yıldan biraz fazla sürmüş oldu.

Bu, Osmanlıların (ve daha sonra diğer Müslümanların) reform için çabalarken sürekli yüz yüze geldiği bir sorunun tek bir örneğiydi.

Osmanlılar'ın reform gayreti, demokrasi ve hürriyet çabası, daima ağır bir tehdit algısı ve beka endişesiyle baltalandı. Buna karşılık, Batı dünyası, hiçbir yabancı medeniyetin tehidi altında olmadan geliştirmişti siyasi ve ekonomik liberalizmini ve hep bunun avantajını yaşamıştı. Dahası, Batı'nın içinde bile, en liberal sistemler Büyük Britanya ve Amerika Birleşik Devletleri gibi, hiçbir zaman işgal edilmemiş ve kendilerini hep güvencede hissetmiş ülkelerde gelişti.

Oysa Müslümanlar, (Osmanlı döneminde olduğu gibi) sürekli olarak hayatta kalma korkusuyla veya (Osmanlı sonrası döneminde olduğu gibi) sömürgecilik belasıyla uğraşmak zorunda kaldılar.

Müslümanları zorlayan bir başka faktör ise, Batı'nın siyasi icatlarını benimsemeye karşı duyulan psikolojik dirençti. Batı'yı hem tehlike olarak görmek hem de örnek almak haliyle zordu.

Şu halde, liberal fikirlerin Müslüman toplumlarda onların kendini daha güvende ve saygın hissettikleri dönemlerde daha popüler olmasına şaşmamalı. Buna karşılık, Müslümanlar arasında liberal fikirlerin en dibe vurduğu dönemler, kendilerini tehdit ve aşağılama altında hissettikleri dönemlerdir.[57]

Halife'nin barışı

Sultan II. Abdülhamid'in 1908 yılında başlayan İkinci Meşrutiyet Dönemi'ne kadar süren otuz üç yıllık mutlakiyetçi idaresi, Osmanlı tarihinde yeni bir sayfa açtı. 1839 Tanzimat Fermanı'yla başlayan ve Genç Osmanlıların İslami-liberal ideolojik senteziyle zirveye ulaşan süreç, bazı aksama ve kesintilere uğradı hiç kuşkusuz. Fakat, II. Abdülhamid de ne "Kızıl Sultan"dı ne de dar kafalı bir gerici. Aksine, imparatorluğun

modernleşmesi yolunda dev adımlar attı: Tren yolları ve telgraf hatları inşa edildi, eğitimde, hukukta ve ekonomide yeni reformlar yapıldı. 1895 yılında Descartes'ın *Discours de la méthode*'u (*Yöntem Üzerine Söylem*) Sultan'ın himayesi altında Türkçeye çevrildi. Aynı dönemde Batılı klasiklerle birlikte Avrupa'nın konuştuğu siyasi meseleler Osmanlı entelektüel hayatının bir parçası haline geldi. II. Abdülhamid, dindar bir Müslüman olmakla birlikte, Batı medeniyetinin başarılarını takdir edebilen bir sultandı.[58]

II. Abdülhamid'in idaresi altında yaşanan önemli bir değişiklik, sessizce de olsa, Osmanlıcılık politikasından (daha sonra adlandırılacağı şekliyle) İslamcılığa doğru kayıştı.[59]Fakat II. Abdülhamid'in İslamcılığını, 20. yüzyılın aynı isimle anılan totaliter ideolojisiyle karıştırmamak gerekir. Onun İslamcılığı, imparatorluğun yüz yüze geldiği yeni siyasi realitenin zorunlu kıldığı gerçekçi bir politikaydı. Berlin Kongresi'nde dört yeni devletin ortaya çıkmasına yol açan Balkanlar'daki isyanlar, liberal reformların inanç farklılıklarına rağmen bütün vatandaşlar arasında milli birliği sağlayacağını umut eden Osmanlı elitinin gözünü açmıştı. Hıristiyan halklar bu tek tek vizyonu paramparça ediyordu.

Dolayısıyla, imparatorluğa sadakatini sürdüren Müslümanlar, çöküş tehdidi karşısında ikinci bir Osmanlı savunma hattı olarak ortaya çıktılar. II. Abdülhamid de imparatorluğun İslami karakterini ve bütün Müslümanların halifesi olarak kendi dini otoritesini ön plana çıkardı. Avrupalı devlet adamları, onun "pan-İslam" içerikli mesajları karşısında endişeye kapılırken, sultanın aslında Müslümanlar ile Batı arasında yeni gerilimler yaratma arzusu yoktu.

Tam aksine, Güneydoğu Asya gibi uzak yerlerde bile barışın tesisine katkı sağladı ki, bu enteresan hikâyeye bir bakalım.

Amerikalılar 1898'de Filipinleri işgal ettiklerinde, güneydeki Müslüman çoğunluklu Sulu'da zorlu bir ayaklanmayla yüz yüze geldiler. Bir yıl sonra ise İstanbul'daki Amerikan büyükelçisi Oscar S. Straus, dışişleri bakanı John Hay'dan bir mektup aldı. Mektupta, dışişleri bakanı, büyükelçiden, "İspanyollara her zaman direnmiş olan Filipinli Muhammedilerin gönül rızasıyla Amerika'nın yönetimine girmeleri için" Osmanlı sultanından yardım istemesini rica ediyordu. Ardından, Straus Sultan II. Abdülhamid'e bir ziyarette bulunarak ona Trablusgarp ile Amerika Birleşik Devletleri arasında 18. yüzyılda imzalanan bir anlaşmanın 11. maddesini gösterdi. Maddede, "Amerika Birleşik Devletleri'nin karakterinde, Müslümanların hukukunu, dinini ya da huzurunu hedef alan bir düşmanlık yaklaşımı yoktur" yazıyordu.

Bu maddeden memnuniyet duyan Abdülhamid, "söz konusu Muhammedilerin kendisini Müslümanların halifesi olarak tanıdığını ve nasihatinin onlar tarafından dinleneceğinden emin olduğunu" bildirdi. Hakikaten de o sırada Mekke'de bulunan iki Sulu reisi, çok geçmeden İstanbul'dan bir mektup aldılar. Mektupta, "Amerikan yönetimi altında dinlerine bir müdahalede bulunulmadığı müddetçe, onlara karşı herhangi bir düşmanlığa yönelinmemesi gerektiği" emrediliyordu. Bu mesaj hemen etkisini gösterdi ve Sululu Müslümanlar isyana katılmayı reddettiler. Kısa süre sonra Başkan William McKinley, büyükelçisine çıkardığı "mükemmel iş"ten dolayı teşekkür etti ve "Amerika Birleşik Devletleri'nin bölgede bulunan

yirmi bin askerini savaşmaktan kurtardığı için" ona şeref madalyası taktı.[60]Herhalde en az bir o kadar da Sululu Müslüman'ın hayatı kurtulmuştu.

Bu, Abdülhamid'in arabuluculuğunun sadece bir örneğiydi. Tarihçi Kemal Karpat'ın ifadesiyle "popüler İslami köktenci hareketleri zaptetmek için de elinden geleni yaptı."[61]Öyle ki, 19. yüzyılın sonunda, bazı Avrupalı devlet adamları onu Müslüman halklar arasında Avrupa karşıtı hisleri yatıştıran bir müttefik olarak görmeye başladılar. (Babası Abdülmecid de yine Hintli Müslümanlara 1857'deki Sepoy isyanı sırasında sükûn telkin ederek İngilizlere yardım etmişti.)[62]

"Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi"

Sultan Abdülhamid'in idaresi altında yapılan en büyük reform ise, sultanın en önemli nazırlarından biri olan Ahmed Cevdet Paşa tarafından gerçekleştirildi. Bu bölümün başında Vehhabi ayaklanması üzerine yazdıklarını da zikrettiğimiz Cevdet Paşa, hem büyük bir âlim hem de Osmanlı İmparatorluğu'nun en büyük devlet adamlarından biriydi. Yaptığı pek çok büyük işten biri de, İslam hukukunu hem sistematize hem de modernize eden *Mecelle*'yi hazırlamaktı.

Yakın zamana dek Ortadoğu'daki birçok Müslüman ülkede –hatta 1980'lere kadar İsrail'de bile[63] – kullanılan *Mecelle*'den önce, şeriat "kanonize" değildi. Yani kitap haline getirilmiş tek bir kaynağı değil, çok çeşitlilik arzeden hüküm ve içtihat kaynakları vardı. Belli bir sistematiğe bağlı olmayan bu gelenek çoğulcuydu ve bir bakıma demokratikti

de, fakat adli işlemlerin çok karmaşık hale geldiği modernleşen Osmanlı toplumu açısından yetersiz kalıyordu. O yüzden, imparatorluğun her yerinde kullanılabilecek tek bir hukuk sistemi zorunlu hale gelmişti.

Bu ihtiyaçla yüz yüze gelen Âli Paşa gibi Osmanlı devlet adamları, Avrupa'da geçerli olan hukuk sisteminin olduğu gibi alınmasını önerdiler ve hatta bu amaçla Fransız medeni hukukunu bütünüyle tercüme ettiler – daha sonra 20. yüzyıl laikleri tarafından yapılacağı gibi. Cevdet Paşa gibi diğerleri ise, geleneğin büsbütün terkedilmesi yerine, yapısını ve muhteviyatını reforma tabi tutmaktan yanaydılar. Sonunda ikinci görüş galip geldi ve Cevdet Paşa 1868 yılında *Mecelle*'yi hazırlamakla görevli komisyonun başına getirildi.

On yıl süren ve kılı kırk yaran bir çalışmadan sonra, komisyon, esas olarak Hanefi fıkıh ekolü üzerinde temellenen on altı ciltlik bir şaheser ortaya çıkardı. Fakat bu çalışmada Hanefi fıkhının bazı boyutları modernleştirildi ve alternatifler arasında en uygununu seçebilmek için akılcı fıkıh ekolünün araçları kullanıldı. Zaten daha giriş kısmında, Cevdet Paşa akılcı bir ilkeye atıf yapıyordu: "Zamanın değişmesi, hükümlerin değişmesini meşrulaştırır."

Cevdet Paşa, daha muhafazakâr âlimleri yaptığı yeniliklerin meşruiyetine ikna için, 15. yüzyıl Hanefi âlimi Celaleddin-i Devâni'ye de atıfta bulunmuştu. Devâni, şeriatta bulunmayan ama toplumun menfaatine olan yeni hukuk kurallarını yürürlüğe koymanın, siyasi otoritenin meşru bir hakkı olduğunu iddia ediyordu. Hatta Devâni, şer'i olmayan ("nizami") mahkemelerin kurulmasını dahi meşrulaştırıyordu. Cevdet Paşa ve diğer Osmanlı reformcuları,

imparatorluğun yeni cezai ve ticari yasalar çerçevesinde davaları karara bağlamak için Tanzimat Dönemi'nde açtığı laik mahkemeleri bu zeminde savundular.[64]

Bu reformların hepsi İslam'a *karşı* değil, onun *içinde* gerçekleşti.[65]Bu aslında bütün Osmanlı modernleşmesinin de ruhuydu. Bu nedenle de, Osmanlı reformları, Arabistan'da Vehhabi isyanları ve İstanbul'daki birkaç münferit olay dışında, güçlü bir İslami tepkiyle karşılaşmadı.[66]

Günümüzün laik Türklerinin çoğu bu nüansları bilmez ve "dinci gericiler"in Osmanlı'daki tüm reform çabalarına karşı çıktığını sanırlar. Oysa bu şablon, Cumhuriyet döneminde dini çevreleri gözden düşürmek için özellikle oluşturulmuş bir mittir. Gerçekte, İtalyan akademisyen Rossella Bottoni'nin de belirttiği gibi, "tarih araştırmaları, ulema sınıfının da modernleşme programına iştirak ettiğini kanıtlamaktadır. Modernleşmeye direnç sadece ulema sınıfının alt katmanlarında görülürken, bazı âlimlerin kendileri reformcudur."[67]

Modernleşmeye gösterilen direncin asıl motivasyonu din değil, ekonomik çıkarlardı aslında. Örneğin, matbu basının çok geç gelmesinin nedeni, iddia edildiği gibi dini tutuculuk değil, o dönemde güçlü bir sınıf olan ve işlerini kaybetmekten korkan kâtiplerin muhalefetiydi.[68]

Yeni fikirler, yeni ilahiyatlar

Osmanlı modernleşmesi 1908'de yeni bir döneme girdi. Abdülhamid'e muhalif subay ve entelektüellerden kurulu bir hareket olan Jön Türklerin sultanı anayasayı geri getirmeye ve meclisi

yeniden toplamaya zorlamalarıyla beraber, meşrutiyet, ikinci kez ilan edildi. Jön Türkler, farklı siyasi eğilimleri olan bir koalisyondu ve aralarında liberaller kadar otoriter eğilimli milliyetçiler de vardı. İmparatorluk genelinde "Hürriyet" diye anılıp kutlanan İkinci Meşrutiyet, gerçekten de liberal bir dönem başlattı. İstanbul'da kurulan sayısız entelektüel cemiyet arasında iki feminist dernek de vardı. Bunlardan birinin sözcüsü olan Fatma Nesibe geniş kitleler yaptığı konuşmalarda John Stuart Mill'den alıntılar yapıyor, bir diğer ünlü feminist, Ahmed Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye ise, çokeşliliğe karşı çıkarak muhafazakâr yazar Mahmud Esad Efendi ile ateşli polemikler yürütüyordu. Ancak bu Osmanlı feministlerinin hiçbiri İslam'dan uzak değillerdi. Aksine, kadın haklarını Kur'an'dan ve "İslam'ın henüz bozulmadığı" ilk devirlerden örnekler göstererek destekliyorlardı.[69]

Aslında, kadın hakları konusunda ilerleme Tanzimat Fermanı'yla birlikte başlamıştı. Kadınlara yönelik modern okullar, 19. yüzyılın ortalarında kurulmuştu ve hayat tarzı da giderek modernleşmişti. 20. yüzyılın başlarında Mısırlı bir feministin, "İstanbul'daki Türk kadınlarının örtüsünü ve sokak kıyafetini benimseme" çağrısı yapması boşuna değildi.[70]1917 yılında yürürlüğe giren Osmanlı medeni hukuku, kadınlara boşanma hakkı vererek ve çok eşliliği adeta imkânsız hale getirerek, kadın özgürlüğünü bir adım daha ileriye götürdü.[71]

Osmanlı İmparatorluğu'nun son onyılında dikkat çekici bir başka olgu, ateist ve din karşıtı felsefeler de dahil olmak üzere seküler Avrupa düşüncesinin Osmanlı toplumuna girmesiydi. Sosyal Darwinist Ernst Haeckel'in veya bilimsel materyalist Ludwig

Büchner'in kitapları Türkçe'ye tercüme edildi. Bu kitaplarla "aydınlanan" kimi Jön Türkler dini "ilerlemenin önünde engel" olarak görmeye ve onun yerine bilimin geçmesi gerektiğine inanmaya başladılar

Dindar entelektüeller ise, bu fikirleri zorla susturmak değil akıl yoluyla karşılama yolunu seçtiler – tıpkı bin yıl önce Yunan felsefesinin meydan okumasıyla yüz yüze gelindiğinde Mutezililerin yaptığı gibi. Şehbenderzade Ahmet Hilmi, *Allah'ı İnkâr Etmek Mümkün mü?* başlıklı reddiyeyi, İsmail Fenni Ertuğrul ise *Maddiyun Mezhebinin İzmihlâli (Maddeci Görüşün Çöküşü)* adlı kitabı kaleme aldı. İmparatorluğun hem klasik hem modern okullarında yetişmiş olan İsmail Hakkı İzmirli, yeni felsefelerle yüzleşecek yeni bir ilahiyat inşa etmeye çalıştı.[72]Eski kelam kitaplarında sık sık Thales'ten, Sokrates'ten, Platon'dan, Aristoteles ve Zenon'dan bahsedildiğini hatırlatarak, şunu savundu:

> Benzer şekilde, bugün Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Malebranche, Hume, Kant, Hegel, August Comte, Hamilton, Stuart Mill, Spencer ve Bergson gibi düşünürlerin fikirlerini gözden geçirmeye ihtiyacımız var... Yunan felsefecileri kadim kelam kitaplarında kabul gördü; bugün onların yerleri Fransız, İngiliz ve Alman filozoflarıyla değiştirilmelidir.[73]

İsmail Hakkı İzmirli, İslam'da özgürlüğün yerini de vurguluyor, hatta İslam'ı bir "eşitlik ve özgürlük dini" olarak tanımlıyordu.[74]Bu, Osmanlı'nın son dönemlerindeki İslami modernistler arasında yaygın bir tutumdu. Batı'dan gelen liberal rüzgârlar onları özgürlüğün önemiyle yüzleştirmiş, onlar da bu yeni bakış açısıyla Kur'an'a yeniden ve farklı bir gözle bakmaya başlamışlardı. Örneğin "Herkes kendi

fıtratına göre hareket eder” ayeti bireysel özgürlüğe meşruiyet kazandıran bir ayet olarak yeniden yorumlandı.[75] “İnsan için kendi çabasından başka bir şey yoktur” ayeti, özel teşebbüs ve pazar ekonomisi için bir teşvik olarak görüldü.[76]Kur’an’da yer alan “şûra” öğüdü parlamenter demokrasinin temeli olarak alınırken, “kötülükten sakındırma” emri sultanın güçlerini sınırlandırma şeklinde yorumlandı.[77]

Bu yorumları destekleyen Müslüman modernistlerden Doktor Hâzık, İslam’da keşfettiği liberal değerlerden çok etkilenmişti. 1916’da yazdığı *Din ve Hürriyet* adlı kitabında, şöyle diyordu: “Nazar-ı ibretle bakınız, dinimizde ne geniş hürriyet sahaları var. İnsan bunları gördükçe sevincinden çıldırıyor.”[78]Ahmed Naim Bey ise, Fransız Devrimi’ni eleştiriyor, ancak devrimin yücelttiği ilkeleri – özgürlük, eşitlik ve kardeşlik– “İslami fikirlerle büyümüş insanlar için zaten apaçık doğrular” sayıyordu.[79]

Bu Müslüman liberaller, Kur’an’ı bazen aslında neyi duymak istiyorlarsa onu işitecek şekilde okuyorlardı. Fakat Ortaçağ Müslümanları da Kur’an’ı yine kendi devirlerinin ve ortamlarının değerleri içinde düşünerek okumamışlar mıydı? Enteresandır ki, sosyal değişimin dini algıda yarattığı bu değişim de Osmanlı entelijensiyasınca fark edildi. Örneğin, Batılı sosyolojiyi İslami gelenekle sentezlemeye çalışan Ziya Gökalp, *içtimai usul-i fıkıh* diye yeni bir disiplin geliştirdi. Gökalp’e göre şeriat, sosyologların ve İslam âlimlerinin birlikte çalışmalarını gerektiren kapsamlı bir yenilenmeye ihtiyaç duyuyordu.

Başka bir öne çıkan Osmanlı ve Ahrar Fırkası’nın (Liberaller Partisi) kurucusu olan Prens Sabahattin

ise, Fransız yazar Edmond Demolins'in *Anglo-Sakson Üstünlüğü Neden İleri Geliyor?* (*À quoi tient la Supériorité des Anglo-Saxons)* kitabından epey ilham almıştı. Bunun sonucunda Osmanlı'nın ihtiyaç duyduğu "terakki"nin formülünü "bireysel girişimcilik ve adem-i merkeziyetçilik" olarak tespit etti ve bu fikirleri Osmanlı eliti arasında yaymaya çalıştı. Bir konuşmasında, o dönemin yeni yeni filizlenmekte olan din karşıtı akıma karşı çıkarak şöyle demişti: "Terakkimizin önündeki engel din değildir, toplumumuzun yapısıdır."[80]

Aynı dönemde, sonradan İstiklal Marşı'nı da kaleme alacak olan Mehmet Âkif (Ersoy), Müslümanları körükörüne geleneğe itaat etmekten vazgeçmeye ve Kur'an'ı anlamak için akıllarını kullanmaya çağırıyordu. "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı / Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" diyordu bir şiirinde.[81]

Trajik bir son

Osmanlılar son yüzyılları içinde ürettikleri tüm yeni fikir, kanun ve kurumlara rağmen, sanayileşmiş Avrupa devletlerine yetişemediler. Dahası, uzun süre müttefikleri olan Britanya ve Fransa'nın, yükselen Alman gücü karşısında 1907 yılında Osmanlı'nın ezeli düşmanı olan Rusya'yla ittifak kurmaları, imparatorluğu iyice sıkıştırdı. Osmanlı eliti açısından tek çare Berlin'le ittifak yapmaktı ki, bu da imparatorluğu Birinci Dünya Savaşı'nın kaybedenleri arasına sokacak trajik bir yolun başlangıcı oldu.

Gerçekte Osmanlı'ya en öldürücü darbeyi vuran şey ise, imparatorluğun çoğulcu sistemini paramparça eden milliyetçilikti. 19. yüzyılın başlarından itibaren

Balkanlardaki Hıristiyan halklar bağımsızlıklarını kazanmak amacıyla birbiri ardına isyanlar başlattılar. Başarıya ulaşan her isyan, ortaya çıkan yeni "ulus"un ana unsuru için bir zafer, ama aynı topraklardaki azınlıklar için bir kâbustu. "Sırbistan Sırplarındır, Bulgaristan Bulgarlarındır, Yunanistan Yunanlılarındır" diye başlıyordu 19. yüzyılın popüler bir sloganı. Devamında ise irkiltici bir tehdide dönüşüyordu: "Türkler ve Yahudiler dışarı!"[82]

Türklerin ve Yahudilerin kaderi gerçekten de beraberdi – Balkan Hıristiyanlarının aksine bir bağımsız ülke hedefi olmayan Osmanlı Yahudileri, son anına kadar imparatorluğa sadık kaldılar. 1912-13 yıllarındaki Balkan Savaşları'nda Türklerle birlikte hedef alınmalarının sebebi de buydu.

1913 tarihli bir *New York Times* haberine göre, "Yahudiler Yunan korkusuyla yardım çağrısında bulunuyor" idiler, çünkü Yunan milliyetçileri, "Türklerle ve Türk Yönetimi'yle dost olduları için Yahudileri cezalandırıyorduı."[83]

İmparatorluğa karşı yürütülen tüm bu milliyetçi isyan ve savaşlar, hem Osmanlı Yahudilerine hem de onlardan çok daha fazla sayıdaki Türk'e korkunç acılar yaşattı. (Unutmayalım ki o dönemde "Türk," Osmanlı Müslümanlarının neredeyse hepsi için kullanılan bir terimdi.) Bazı tahminlere göre, 1821 ile 1922 yılları arasındaki bir yüzyıllık sürede beş milyondan fazla Osmanlı Müslümanı Balkanlar, Kafkaslar ve Kırım'da can verdi.[84]Bazıları savaşlarda katledildi, diğerleri ise açlık ve hastalıktan dolayı öldü. Anadolu'ya kaçıp kurtulmayı başaranlar ise –ki 1860'larda Kuzey Kafkasya'dan Yozgat'a göç eden benim merhum atalarım da buna dahildir–

beraberlerinde Rusların ve onların müttefiklerinin zalimliğiyle ilgili pek çok acı hatıra getirdiler.

Öte yandan milliyetçilik imparatorluğun Müslüman halklarına da sızmaya başlamıştı. Osmanlı yönetimi, aslında 20. yüzyılın başlarına kadar, imparatorluğun Müslüman bölgelerinde yabancı bir güç olarak görülmüyordu. Gelgelelim, imparatorluğun çöküşüne doğru bağımsızlık tutkusu önce Arnavutları, ardından da bazı Arapları etkiledi. Dolayısıyla, Birinci Dünya Savaşı'nın arefesinde, Osmanlı orduları Makedonya'dan Yemen'e kadar uzanan devasa bir coğrafyadaki umutsuz savaşlara saplandılar.

Tüm bu trajediler, Osmanlı'nın Türk elitini kendi milliyetçiliklerini geliştirmeye zorladı. Bu nedenledir ki, Jön Türklerin en önemli örgütü olan İttihat ve Terakki Fırkası, 1913 yılında yaptığı bir darbeyle iktidarı ele geçirdiğinde "Türk yurdu" saydığı Anadolu'yu her ne pahasına olursa olsun koruma niyetindeydi. Ekim 1914'te Birinci Dünya Savaşı'na girdiklerinde bir kez daha doğudan gelen Rus saldırısıyla ve Ermeni milliyetçilerinin Rusları desteklemek amacıyla kurdukları paramiliter birimlerle karşılaştılar. İttihat ve Terakki hükümetinin buna karşı bulduğu "çözüm", Nisan 1915'te alınan korkunç "tehcir" (toplu sürgün) kararı oldu.

Anadolu'nun dört bir yanından Suriye'ye sürülen yüz binlerce Ermeni, kimi yerlerde toplu katliamlara uğradı, çoğu yerde ise açlık, susuzluk ve hastalıktan kırıldı. Bu korkunç etnik temizlik kampanyası, Osmanlı tarihindeki en büyük lekedir ve kuşkusuz mazur görülemez. Ama bilinmelidir ki, Osmanlı sisteminin değil, Osmanlı sisteminin *çöküşünün* eseridir.

İmparatorluğun çöküşünün başka trajik sonuçları da olacak, ama bunlar zamanla ortaya çıkacaktı. Yine de, İngiliz subayı Archibald Wavell 1918'te bir şeyler sezinlemişti. Wavell, muzaffer Avrupalı güçlerin "savaşa son veren savaş"tan sonra, Paris'te Osmanlı İmparatorluğu'nu mutlu bir şekilde aralarında taksim etmelerine sevinememişti. Çünkü ona göre, yapılan şey, "barışa son veren bir barış"tan başka bir şey değildi.[85]

Osmanlıların ötesinde

Osmanlı modernleşmesi 19. ve 20. yüzyılın başlarında Müslüman dünyadaki en önemli ileri adımdı kuşkusuz, ama bunun türevleri de vardı. Tarihçi John Voll'un ifadesiyle, "Osmanlı'yla irtibatlı olan her yerde genel bir eğilim vardı: İslami düşünceler ile Batılı teknikler arasında bir bütünlük sağlamak."[86]

Örneğin resmen Osmanlı toprağı olan ama 19. yüzyılın başlarından itibaren yönetimini kendi elinde bulunduran bir devlet olan Mısır, Kavalalı Mehmed Ali Paşa (1805-49) idaresi altında büyük bir modernleşme programını yürürlüğe koydu. El-Attar ve et-Tahtavi gibi ünlü Mısırlı din âlimleri de, İslam'ın erken dönem akılcılığının yeniden canlandırılmasını ve köhne geleneklerin terk edilmesini savundular.

Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olan ama yine Mısır gibi özerk durumdaki Tunus'ta da, Tanzimat reformlarını model alan bir reform programı başladı. Önemli bir adım, 1846 yılında alınan bir kararla köleliğin kaldırılmasıydı. Tunuslular bu sayede kendilerini o kadar "ileri" hissetmişlerdi ki, 31 Ekim 1863'te Tunus şehrinin valisi Hüseyin Paşa, Amerika

başkonsolosuna bir mektup yazmış ve Amerikalıları "şefkat ve merhamet" adına kölelikten vazgeçmeye çağırmıştı.[87]Bu, köleliğin ABD'de resmen yasaklanmasından on beş ay önceydi.

Bundan on yıl sonra, bir diğer Tunuslu devlet adamı olan Hayreddin Paşa, *Ülkelerin Durumunu Tanımak İçin En Emin Yol* adlı bir kitap yayımladı. "Avrupalıların ekonomik ve idari politikalarla ilgili icatları hususunda mümkün olan bütün bilgiyi Allah'ın yardımıyla toplamış bulunuyorum" diyordu Hayrettin Paşa önsözde.[88]Ardından, Kur'an, hadisler ve klasik Müslüman düşünürlerin yanı sıra, Montesquieu ve John Stuart Mill'den yaptığı alıntılarla, "siyasi kurumların adalet ve özgürlük temeline kavuşturulmasını" savunuyordu. Vardığı netice şuydu:

> Bireysel özgürlük, basın özgürlüğü ve siyasete katılım özgürlüğü olmaksızın maddi zenginlik mümkün değildir. Özgürlük insanları yaptıkları işin ödülünü alacakları güvencesini sağlayarak onları çalışmaya teşvik eder. [Dahası] ekonomik zenginlik, malların ve insanların serbest dolaşımı ve de Avrupa'nın maddi başarılarını borçlu olduğu serbest ekonomik şirketler sağlanmadan mümkün değildir... Özgürlük olmadan, bilginin yayılması da mümkün olamaz.[89]

Hayreddin Paşa kitabında "takdir edilmesi gereken şeylere karşı inatla gözlerini kapatan Müslüman gafilleri" de eleştiriyordu. Ona göre bu kişiler, "Müslümanların içinde olmadığı yahut başlatmadığı her türlü eylem ve kurumdan sakınılması gerektiği gibi bir fikri kafalarına kazımışlardı."[90] (Hayreddin Paşa'nın bu eleştirisi, günümüz Müslümanları için de hâlâ geçerli görünüyor.) Kaldı ki Hayreddin Paşa'ya göre, modern Batı'nın özgürlük ilkeleri, İslam'ın altın çağında da yürürlükte olan ilkelerdi, fakat yaşanan

gerileme süreciyle bu ilkeler unutulmuştu ve şimdi onları ihya etme zamanıydı.

1873 yılında, Hayreddin Paşa Tunus'un baş veziri oldu. Dört yıl sonra ise, Hayreddin Paşa'nın kitabını okuyan ve takdir eden Sultan II. Abdülhamid, onu İstanbul'a davet ederek sadrazamlığa atadı. Ne yazık ki Tunuslu bürokrat İstanbul'un karmaşık siyasetine ayak uyduramayacak ve kariyeri nispeten kısa sürecekti. Ama fikirleri ana vatanı Tunus'ta yankılanmaya devam edecek, 20. yüzyılın başlarında yayımlanan *Kur'an'ın Özgürlükçü Ruhu* gibi eserlerin yolunu açacaktı.[91]

Aynı dönemde, İranlı âlim ve aktivist Cemaleddin Efgani (1838-97), Müslümanları "uyandırmak" ve Kur'an'da zaten içkin olduğunu düşündüğü bilim ve rasyonalizmi teşvik etmek gibi iddialı bir misyon yüklendi. Mısır El-Ezher Üniversitesi'nde profesör olan Muhammed Abduh ise, Efgani'nin görüşlerini benimseyerek İslam'ın erken yüzyıllarındaki Mutezili gelenekten de ilham alan bir reformizm geliştirdi. Abduh, sözgelimi, kadın düşmanlığını destekleyen bazı hadisleri eleştirirken, İslam'da kadın haklarının geliştirilmesini savundu.[92]

Bu dönemde Arap entelektüelleri arasında İslam'ın ilk dönemlerindeki Akılcı ekole yönelik olarak hem merak hem de öykünme doğdu. Önemli Mısırlı yazar ve entelektüel Ahmed Emin, 1936 yılında şöyle diyordu: "Mutezilenin ölümü, Müslümanların en büyük talihsizliğidir; Müslümanların kendi aleyhlerine işledikleri bir suçtur."[93]

Saydığımız tüm bu yenilikçi Müslümanlar, Avrupalı sömürgecilerin İslam âlemine yönelik ihtiras saldırılarına elbette karşıydılar, ama körü körüne Batı karşıtı değillerdi. Avrupa'yı dolaşmış olan Abduh,

Paris'te "Müslümansız İslam", dönüşünde ise Mısır'da "İslamsız Müslümanlar" gördüğünü söylemişti. Kastı, Müslüman toplumlarda olması gereken meziyetlerin Batı dünyasında olduğuydu. Avrupa'ya karşı Müslüman dünyanın bir gurur vesilesi olarak da, Avrupa toplumlarında o dönem hâlâ güçlü olan Yahudi düşmanlığının İslam'da yeri olmayışını gösteriyorlardı. Örneğin Fransa'daki ünlü Dreyfus davasında, gerek Türkçe gerekse de Arapça yayın yapan Müslüman basın, haksız yere suçlanan Yahudi yüzbaşıya destek vermiş, Abduh'un takipçilerinden biri olan Reşid Rıza, Fransa'da Yahudilerin gördüğü zulmü açıkça eleştirmişti.[94]

Arap tarihi üzerine muhtemelen en ünlü otorite olan Albert Hourani, 19. ve 20. yüzyılın başlarındaki tüm bu yenilikçi eğilimi Arap düşüncesinin "liberal çağı" olarak tanımlar.[95]O dönemde modern dünyayla kurulan ilişki biçimi, sadece Arap dünyasında değil tüm İslam âleminde "liberal" bir hava estirmiştir aslında. Yenilikçi âlim ve enteleküeller, İslam'ın ilk asırlarını tekrar mercek altına aldılar ve Akılcıların Gelenekçiler tarafından gölgede bırakılmış olduklarını fark ettiler. Bu nedenle, gelenekçi ekolün eleştirilmesi, hadis literatürünün yeniden incelenmesi –ve bazen de "miskinliği" nedeniyle tasavvufun yerilmesi– yenilikçilerin alamet-i fârikası oldu.

Bunlardan biri olan Hint Müslümanı Seyyid Ahmed Han, birçok hadis rivayetinin güvenilmez olduğunu açıkça ileri sürmüştü. Hindistan'da "Müslüman bir Cambridge" hayal ederek, modern bir üniversite açtı. (Ancak ne yazık ki fazla İngiliz-yanlısı tutumu, meşruiyetine biraz gölge düşürdü.) Hindistan'da yenilikçi İslami akım Muhammed İkbal sayesinde çok

daha da rafine hale gelecek, büyük şair İkbal, İslami bir bireycilik ve emprisizm geliştirecekti.

Rusya İmparatorluğu'nun Türki Müslümanları arasında da 19. yüzyılın sonlarına doğru "Cedidizm" adında entelektüel bir hareket ortaya çıktı. Kavram, "yeni" anlamına gelen Arapça *cedid* kelimesinden geliyordu. Cedidcilerin önde gelenlerinden Kazan Türkü Musa Carullah Bigiyev, Kur'an'ı Tatarcaya tercüme etmesinin yanında, cinsiyet eşitliği ve Allah'ın rahmetinin ahirette diğer dinlerden insanları da kapsayacağı gibi görüşler savunmuştu. Cedidciler'e şiddetle muhalif olan "Kadimciler" (Gelenekçiler) ise tüm bu fikirlere tamamen karşıydılar.[96]

Bütün bu yenilikçi Müslüman düşünürler, Batılı akademik literatürde "İslami modernistler" başlığı altında incelenir. Aralarında farklılıklar vardır, ama ortak noktaları Batılı liberal demokratik değerlerin İslam'ın hakiki mesajıyla uyumlu hatta onda içkin olduğuna inanmalarıdır. Müslüman toplumların zaten sahip oldukları bu değerleri yükseltmek, özgürlük, adalet ve zenginliğe kavuşmak için de, *içtihat* kapılarını yeniden açmak ve geleneksel usulleri reforma tabi tutmak gerektiğini savunmuşlardır.

Ne enteresandır ki, 20. yüzyılın başlarında Müslüman dünyada gördüğümüz hâkim entelektüel tutum budur. "İslam dünyasındaki öncü entelektüellerin neredeyse hepsi liberaldi" der tarihçi Karen Armstrong, dönemden söz ederken.[97] "İslami fundamentalizm" denen şey ise, o sırada yok denecek gibidir.

Peki ama, sonra ne olmuştur bu "liberal devir"e? Bu nasıl olup da kaybolmuş, onun yerine niçin daha militan ve otoriter İslamcı hareketler damgasını vurmuştur Müslüman dünyaya?

Bu soruya verebileceğimiz ilk cevap belki de şu olmalı: İslami liberalizm, o dönem için henüz vakti gelmemiş bir fikirdi. Liberal modernleşmeyi savunanlar küçük bir elit kadroydu; içlerinden yaşadıkları toplumlar ise hâlâ pre-modern ataerkilliğin etkisi altındaydılar. Liberal fikirlerin doğal zemini olan orta sınıf, çok zayıftı, hatta yoktu bile.

Ancak bütün hikâyeyi bu şekilde açıklayamayız. Sonuçta, modernist elit, reformları savunmaya devam edebilir ve Müslüman toplumlar yavaş da olsa liberalleşme yönünde ilerleyebilirdi. Ama öyle olmadı. Modernist elit git gide kayboldu ve yerini daha reaksiyoner, tutucu ve otoriter bir kuşağa bıraktı. Dreyfus taraftarı Reşid Rıza gibi kimi modernistler bile, giderek bu ikinci ve daha radikal dalgaya kaydılar.

Peki, acaba neden?

İctihad'dan Cihad'a

Bu çarpıcı eksen kaymasının sebebi, erken 20. yüzyıl tarihine baktığımızda açıkça ortaya çıkar: 20-30 yıllık bir zaman dilimi içinde, neredeyse Müslüman dünyanın tamamı müslüman-olmayan güçler tarafından saldırıya uğramış, işgal edilmiş ve ele geçirilmiştir. Son büyük Müslüman güç olan Osmanlı İmparatorluğu, Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte ortadan kaldırılmış ve onun küllerinden doğan Müslüman devletlerin neredeyse hepsi Britanya, Fransa ve İtalya tarafından sömürgeleştirilmiştir. Bu ise, liberal değerleriyle İslami modernistleri etkilemiş olan bu Avrupalı ülkelerin, artık Müslüman milletlerin

onurunu ayaklar altına alan düşmanlar olarak görülmesi demektir.

Rusya ve sonrasında Sovyetler Birliği de bu saldırıda üzerine düşen payı yerine getirmiş, Cedidci hareket başta olmak üzere Orta Asya'daki tüm İslami potansiyeli biçmiştir. 1916-1923 yılları arasında Rus ve komünist yönetime karşı bir Türk-İslam ayaklanması olarak gerçekleşen Basmacı İsyanı'nın Kızılordu tarafından vahşice bastırılması, karanlık bir devrin başlangıcıdır.

İşte İslam dünyasına dışarıdan vuran tüm bu "hayâsız akın"lar, içerdeki entelektüel dinamikleri de kökten değiştirmiştir. Batı artık ilham veren bir model değil, savaşılması gereken bir işgalcidir. "Nasıl Batı'ya benzeyebiliriz?" sorusu, kısa sürede "Nasıl Batı'ya direnebiliriz?" sorusuna dönüşür. Ve içtihat arayışının yerini cihat duygusu alır.

Amerikalı Ortadoğu tarihi profesörü Nikki R. Keddie, "İslam'ın İsyanı" başlıklı kapsamlı makalesinde, İslam dünyasında ortaya çıkan bu tepkiselliğin sebeplerini gayet net bir şekilde tarif etmektedir. Keddie'ye göre, Vehhabilik dışında, modern dönemdeki militan *cihat* hareketleri hep Batılı sömürgeciliğe karşı ortaya çıkmıştı. 18. yüzyılda Sumatra ve Batı Afrika'da ortaya çıkan ilk cihat dalgası, "Batı'nın sebep olduğu yıkıcı ekonomik değişim" tarafından tetiklenmiş, 19. yüzyılda Cezayir, Sudan, Kafkaslar ve Libya'da gelişen cihatçılık ise "Fransız, İngiliz, Rus ve İtalyan işgallerine doğrudan bir tepki olarak" ortaya çıkmıştı.[98] Keddie'ye göre, İslami modernleşmenin merkezi bölgeleri de Batı tehdidinden olumsuz bir şekilde etkilendi: "Batılı modernizme karşı güçlü tepkiler, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması ve Mısır ve

Tunus'un İngiliz ve Fransızlar tarafından işgal edilmesinde olduğu gibi, Batılı saldırganlığa bağlı olarak gelişti."[99]

Amerikalı siyaset bilimcisi Lothrop Stoddard, 1922 yılında yazdığı *İslam'ın Yeni Dünyası*'nda bu kasırgayı hissediyordu sanki: "Bugün İslam dünyasının her tarafı Batı egemenliğinden rahatsız, ve özgürlük arzusuyla yanıp tutuşuyor" diye yazmış ve eklemişti: "Hiç kimse, bütün bunların kesin neticesini öngöremez."[100]

O zaman öngörülemeyen neticeyi bugün görebiliyoruz elbette: Batı hegemonyasının İslam dünyasındaki sonucu, Batı'ya ve liberalizm gibi Batılı fikirlere karşı derin bir güvensizlik ve hatta düşmanlığın gelişmesi oldu. Dahası, liberalizm, bireycilik yerine kolektivizmi öne çıkaran "ulusal kurtuluş" psikolojisiyle ikinci bir darbe daha yedi. Dolayısıyla, Pakistanlı akademisyen Nesim A. Cavid'in tespitiyle:

> Liberalizm, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında modern eğitim almış Müslüman entelijensiya arasında kısa süren popülerliğinin ardından, bireysel özgürlüğün yerine toplu kollektif özgürlüğün öne çıkmasıyla –ki bu ikincisi dayanışma gerektiriyordu– Müslüman dünyanın her tarafında düşüşe geçti.[101]

Bu dinamik, neredeyse bütün Arap dünyasını, milliyetçilik ile sosyalizmin bir sentezine doğru sürükledi. Aslında bu ideolojiler de Batı kökenliydi, ama Batı karşısında direnme aracı olarak görülüyorlardı. Bu Batı-karşıtı eğilim, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, İsrail devletinin kurulması ve daha önemlisi Arap topraklarını işgal ederek yayılmasına gösterilen Arap tepkisiyle birlikte daha da kuvvetlendi. İsrail'e yönelik bu tepki ise, İslam'dan

değil, tam tersine “antisemitik fikirlerin Avrupa’dan ithal edilmesiyle” gelişen bir Yahudi düşmanlığı dalgası Araplar arasında körükledi.[102]20. yüzyıl Ortadoğusunda en son ortaya çıkan ideoloji olan İslamcılık, bütün bu yanlış adımların etkisini tevarüs edecekti.[103]

Osmanlı-sonrası dönemdeki bu sömürgecilik girdabından sadece üç ülke kaçabilmiş, çünkü sadece bu üç ülke bağımsız kalabilmişti. Bunların ilki, güçlü devletlerin sömürgeleştirme zahmetine bile katlanmadığı fakir ve önemsiz bir ülke olan Kuzey Yemen’di. İkincisi, İslam’ın en katı yorumu olan Vehhabiliğin anavatanı Suudi Arabistan’dı.

Üçüncüsü ise, Osmanlı İmparatorluğu’nun kalbi olan Türkiye’ydi. Fakat, o zamana dek bilinenden çok farklı bir ülke olarak ortaya çıkacaktı bu yeni Türkiye...

1 Sadık Albayrak, *Türkiye’de Din Kavgası*, İstanbul, 1973, s. 100; çeviri ve alıntı: Necmettin Doğan, *The Origins of Liberalism and Islamism in the Ottoman Empire (1908-1914)*. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie am Institut für Soziologie, Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin, Aralık 2006, s. 121.

2 İstisnai bir isim, 17. yüzyılda yaşamış Molla Sadra’ydı. İranlı Şii düşünür Kur’an’a güçlü bir vurguyla birlikte Aristo mantığı, sufi metafiziği ve klasik İslami teoloji arasında bir sentez yaptı. Yaratılmış dünyanın özü olarak, istikrar değil, “değişim” tanımı yapması, dikkat çekiciydi. Daha fazlası için bkz. İbrahim Kalın, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition* [Geç Dönem İslam Felsefesinde Bilgi: Varlık, Akıl ve Sezgi Üzerine Molla Sadra] (New York: Oxford University Press, 2010).

3 Cevdet Paşa, *Tezakir*, Cilt 1, 2. bas. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986), s. 111, 113.

4 a.g.e., s. 118.

5 12. FO 78/3131, Zohrab’dan Salisbury’ye, No. 1, siyasi ve gizli, Cidde, 17 Mart 1880; aktaran: Tufan Buzpınar, “Vying for Power and Influence in the Hijaz: Ottoman Rule, the Last Emirate of Abdulmuttalib and the British (1880-1882)” [Hicaz’da Güç ve Etki Rekabeti: Osmanlı İdaresi, Son Emir

Abdulmüttalib ve İngiltere (1880-1882)], *The Muslim World* 95 (Ocak 2005), s. 2.

6 Cevdet Paşa, *Tezakir*, Cilt 1, s. 137-138.

7 a.g.e., s. 111-113.

8 a.g.e., s. 130.

9 Lewis, *The Middle East* [Ortadoğu], s. 88.

10 Söz konusu şeyhülislam, Zembilli Ali Efendi'ydi. Halide Edip Adıvar, *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri* (İstanbul: Can Yayınları, 2009 (1955 baskısının yeniden basımı), s. 58.

11 Catherwood, *Brief History of the Middle East*, s. 124; Karabell, *People of the Book*, s. 177.

12 Karabell, *People of the Book*, s. 184.

13 Bulgar tarihçi Maria Todorova, yazar Holm Sundhaussen'la birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgili "Osmanlı döneminden önceki altın çağ" ve "Türk boyunduruğu" gibi efsaneleşmiş negatif Balkan algılarından bahseder. (Maria Nikolaeva Todorova, *Balkan Identities: Nation and Memory* [Londra: C. Hurst and Co., 2004, s. 7].) Amerikalı tarihçi Zachary Karabell de aynı fikirdedir: "Osmanlıların saygınlığı [Avrupalı önyargının yanı sıra], 19. ve 20. yüzyıllarda Balkanlar ve Yakındoğu'yu kasıp kavuran milliyetçi hareketlerden çok zarar gördü. İlk önce 1820'lerde Yunanlılar ve ardından Macarlar, Sırplar, Bulgarlar, Romanyalılar ve en son Araplar kendilerini Osmanlı diktatörleri tarafından işgal edilmiş, gaddarca davranılmış ve susturulmuş uluslar olarak tanımladılar. Yunanlılar ve öteki Balkan halkları için ilave olarak dini bir unsur da vardı: Müslüman Osmanlılar, iddialarına göre, Hıristiyan halklara baskı uygulamışlardı. Bulaşıcı milliyetçilik tutkusuna yakalanan Araplar bile, ana çatışma konusu dini olmaktan ziyade etnik meseleler olmasına rağmen, Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen önce kendilerini Osmanlı'dan ayırdılar." Karabell, *People of the Book*, s. 167.

14 Lucien Gubbay, *Sunlight and Shadow: The Jewish Experience of Islam* [Günışığı ve Gölge: İslam'ın Yahudi Tecrübesi] (New York: Other Press, 2000), s. 99.

15 http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/vjw/Turkey.html.

16 Halil İnalcık, *Essays on Ottoman History* [Osmanlı Tarihi Üzerine Yazılar] (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1988), s. 231, 245.

17 Halil İnalcik ve Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914* [Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve

Sosyal Tarihi, 1300-1914] (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997), s. 492.

18 Abdullahi Ahmed En-Na'im, *Islam and the Laicist State* [İslam ve Laikçi Devlet] (Cambridge: Harvard University Press), 2008, s. 185.

19 İnalcık, *Essays on Ottoman History*, s. 235-236.

20 Prof. Ahmet Yaman, "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'iliği Tartışmalarına Eleştirel bir Katkı" *İslamiyat* 8, No. 1 (Ocak-Mart 2005): 116.

21 Osmanlı şeyhülislamlarının bazı fetvalarında yer alan bir ifade şöyleydi: "Şer'i maslahat degildir, ulu'l-emr nasıl emretmişse öyle hareket lazımdır." Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet* (İstanbul: Doğan Kitap, 1999), s. 149-150.

22 Yusuf Halaçoğlu, *Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), s. 188-190.

23 Berdal Aral, "The Idea of Human Rights as Perceived in the Ottoman Empire" [İnsan Hakları Fikri Osmanlı İmparatorluğu'nda Nasıl Algılanıyordu], *Human Rights Quarterly* 26, No. 2 (2004): 460.

24 Kemal H. Karpat, Haz., *Ottoman Past and Today's Turkey* [Osmanlı Geçmişi ve Günümüz Türkiyesi] (Leiden/Boston: Brill, 2000), s. 142.

25 a.g.e., s. 137-140. Karpat (s. 139, 140) Osmanlı İmparatorluğu'ndaki loncalarla ilgili ("devlet tarafından kuruldukları ve kontrol edildiklerine dair") "hatalı resmi" eleştirmekte ve loncaların "gerçekten özerk" olduklarının altını çizmektedir. "Bu zanaatkâr birlikleri 'şaşırtıcı bir şekilde Ortaçağ Avrupasındaki loncalara çok benziyor' ve devletin çıkarmadığı lonca hukukuyla yönetiliyordu. Devletin bu konuda sınırlı bilgisi vardı ve ilgili bütün taraflar loncaları tabandan doğan bir tecrübe olarak gördüler."

26 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* [Türkiye'de Laikliğin Gelişmesi] (Montreal: McGill University Press, 1964), s. 34.

27 Gönül Pınar, Haz., *İslam ve Modernite* (İstanbul: Remzi Yayınevi, 2007), s. 195.

28 Bernard Lewis ve Benjamin Braude, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* [Osmanlı İmparatorluğu'nda Hıristiyanlar ve Yahudiler: Çoğulcu Bir Toplumun İşleyişi] (New York: Holmes & Meier Publishers, 1982), s. 388.

29 Halil İnalcık, *From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History* [İmparatorluktan Cumhuriyete: Osmanlı ve Türk Sosyal Tarihi Üzerine Yazılar] (İstanbul: Isis Press, 1995), s. 132.

30 Tanzimat'ın İslami ruhunun bir değerlendirmesi için bkz. Butrus Abu-Manneh, "The Islamic Roots of the Gülhane Rescripts" [Gülhane Bildirgesi'nin İslami Kökleri], *Die Welt des Islams* 34 (1994): 173-203.

31 Bkz. Doğan, *Origins of Liberalism and Islamism in the Ottoman Empire*, s. 158, 194.

32 Mehmet Seyitdanlioğlu, "The Rise and Development of the Liberal Thought in Turkey" [Türkiye'de Liberal Düşüncenin Doğuşu ve Gelişmesi], *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* (Türkiye Cumhuriyeti'nin 75. yıldönümü için hazırlanan özel sayı, 1997).

33 Sadık Rıfat Paşa "geleneksel İslami siyasi düşüncenin çerçevesinde düşünüyordu." Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Londra: Oxford University Press, 1961). s. 130 [*Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev. Metin Kıratlı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2004]*

34 Kanunun adı "Tabiyet-i Osmaniye Kanunnamesi." Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), s. 147-150.

35 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Cilt 1, (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984), s. 586-590.

36 Carter V. Findley, "The Acid Test of Ottomanism: The Acceptance of Non-Muslims in the Late Ottoman Bureaucracy" [Osmanlıcılığın Belirleyici Testi: Son Dönem Osmanlı Bürokrasisinde Gayrimüslimlerin Kabulü], *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, Haz. Lewis ve Braude, s. 365.

37 Roderic H. Davison, "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in Nineteen Century" [19. Yüzyılda Hıristiyan-Müslüman Eşitliğiyle İlgili Türk Tutumları], *American Historical Review* 59, No. 4 (Temmuz 1954): s. 854.

38 a.g.e., s. 853.

39 a.g.e., s. 855.

40 a.g.e., s. 857.

41 Cyrus Hamlin, *Among the Turks* [Türkler Arasında] (New York: Carter ve Brothers, 1878), s. 80-81; aktaran: Selim Deringil, "'There Is No Compulsion in Religion': On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire: 1839-1856" [Dinde Zorlama Yoktur: Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Din Değiştirme ve İrtidat: 1839-1856], *Comparative Studies in Society and History* 42, No. 3 (Temmuz 2000): 551.

42 Mustafa Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar,* (İstanbul: Gökkubbe Yayıncılık, 2004), s. 389.

43 BBA HR. MKT 3/65; 16 Rebiyulahir 1260/5 May 1840. Foreign Ministry to Commanders of Akka and Sayda; aktaran: Deringil, "'There Is No Compulsion in Religion,'" s. 560.

44 Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* [Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye Tarihi], Cilt 2 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1977), s. 125.

45 Hamlin'den Anderson'a, 5 Eylül 1857, ABCFM, Ermeni Misyonu, V, No. 276; aktaran: Davison, "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century", s. 860.

46 Leila Fawaz, *Occasion for War: Civil Conflict in the Lebanon and Şam in 1860* (Berkeley: University of California Press, 1994), s. 152; aktaran: Deringil, "'There Is No Compulsion in Religion'", s. 559.

47 Deringil, "'There Is No Compulsion in Religion'", s. 559.

48 a.g.e., s. 565.

49 a.g.e., s. 567.

50 Mustafa Akyol, "God & Turkey: Church and State in İstanbul" [Tanrı ve Türkiye: İstanbul'da Kilise ve Devlet], *National Review Online*, 4 Mart 2005.

51 Doğan, *Origins of Liberalism and Islamism in the Ottoman Empire*, s. 151.

52 Karpat, *Ottoman Past and Today's Turkey*, s. xi, xii.

53 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernisation of Turkish Political Ideas* [Genç Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu: Türk Siyasi Fikirlerinin Modernleşmesine Dair Bir İnceleme] (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), s. 119.

54 *İbret,* No. 46, 1872, aktaran: Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, s. 167.

55 a.g.e., s. 149.

56 James Madison, "The Most Dreaded Enemy of Liberty" [Özgürlüğün En Korkunç Düşmanı], *Essays on Liberty*, Cilt 1 (Irvington-on-Hudson, NY: Foundation for Economic Education, 1952), s. 88.

57 Bu, modern öncesi dönem için de doğruydu. Ortaçağ İslam tarihi "güvenli zamanlarda hoşgörü" ve "tehdit dönemlerinde hoşgörüsüzlüğü" açığa vurmuştur. Karabell, *People of the Book*, s. 67. Modern dönemde liberal fikirler ve tutumlar da, Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarında gelişmeye başladı, fakat bu bölümün sonlarında göreceğimiz üzere,

imparatorluğun çöküşü ve Müslüman coğrafyanın sömürgeleştirilmesiyle birlikte zayıfladı.

58 Karpat, *Ottoman Past and Today's Turkey*, s. 17.

59 20. yüzyılın başlarında ünlü Türk milliyetçisi Yusuf Akçura, 1904 yılında Abdülhamid'in politikalarını tanımlamak için "İslamcılık" terimini kullanan ilk kişiydi. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* (İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 1997), s. 31.

60 Sultan Abdülhamid'in Filipinler'de oynadığı rolle ilgili bütün bilgi ve alıntılar Kemal Karpat'tan: *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* [İslam'ın Siyasallaşması: Geç Dönem Osmanlı Devleti'nde Kimlik, Devlet, İnanç ve Toplumun Yeniden İnşası] (New York: Oxford University Press, 2000), s. 234-235.

61 Karpat, *Osmanlı Past and Today's Turkey*, s. 16.

62 a.g.e.

63 Schacht, *Introduction to Islamic Law*, s. 93.

64 Taha Akyol, *Medine'den Lozan'a: "Çok-Hukuklu Sistem"in Tarihteki Deneyleri* (İstanbul: Milliyet Yayınları), s. 42.

65 Karpat, *Ottoman Past and Today's Turkey*, s. 3.

66 İki olay bilhassa önemliydi. İlki, 1859'da meydana gelen, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında eşitliğe izin veren sultanı öldürmek için çoğu subay veya din adamları ve talebeleri olan kırk kişinin iştirak ettiği bir komplo olan Kuleli Vakası'dır. İkincisi (ve daha önemlisi), Nisan 1909'daki İkinci Meşrutiyet Dönemi'ne ama daha da ziyade İttihat ve Terakki Fırkası'nın giderek artan hakimiyetine tepki gösteren askerlerin 31 Mart İsyanı'ydı.

67 Rossella Bottoni, "The Origins of Secularism in Turkey" [Türkiye'de Laikliğin Kökleri]. Bu makale, Zagrep Uluslararası Din Sosyolojisi Cemiyeti'nin 28. Konferansı'nda (18-22 Temmuz 2005) sunulmuştur. Ayrıca bkz. Ahmet Cihan, *Reform Çağında Osmanlı İlmiye Sınıfı* (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004), s. 275-288.

68 1924 yılında Mustafa Kemal, Osmanlı İmparatorluğu'nda matbaanın 250 yıllık gecikmesini "dini gericilik" faktörüne bağladı. Fakat laikçi sempatileri olan tarihçi Niyazi Berkes bile, bu konuda şunu belirtir: "Matbaaya asıl muhalif olan grup hattatlardı. Dönemin öncü uleması ise, Şeyhülislam Abdullah da dahil olmak üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk matbaa baskısını yapan İbrahim Müteferrika'nın lehinde yorumlar yapmışlardı. Müteferrika 1727'de 'Şeyhülislam'ın matbaada kitap basmanın Müslümanlar için tasviye edilebilir ve faydalı olduğu ve yüce Şeriat'la uyumlu olduğunu

beyan ettiği' bir imparatorluk fermanı talep ettiğinde kendisine bu ferman verilmişti." Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* [Türkiye'de Laikliğin Gelişimi] (New York: Routledge, 1998), s. 40.

69 Aynur Demirdek, "In Pursuit of the Ottoman Women's Movement" [Osmanlı Kadın Hareketinin İzinde], *Deconstructing Images of "The Turkish Woman"* ["Türk Kadını"nın İmajlarına Yapısöküm Uygulamak] içinde, Haz. Zehra F. Arat (Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2000), s. 79.

70 Bahithat al-Badiya, "A Lecture in the Club of the Umma Party" [Ümmet Partisi Klubünde Bir Ders], *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook* [Modernist İslam: 1840-1940: Bir Kaynak Kitap] içinde, Haz. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 76.

71 1917 yılında Osmanlı İmparatorluğu, reşit olmayanların evlenmesini yasaklayan ve kadınlara boşanma hakkı veren yeni bir aile hukuku benimsedi. Ayrıca, kadınlara nişanlılık evresinde evlilik sözleşmesi yapma hakkı verildi. Bununla, kadınlar eğer kocaları başka bir kadınla nikâh yaparsa nikâhı atma hakkına sahip oldu. Bu hak, çokeşliliği fiilen sona erdirdi, çünkü kadınlar bu hakkı yaygın biçimde kullanmaya başladılar.

72 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Cilt 2 (İstanbul: Ülken Yayınları, 1966), s. 443-493.

73 Mehmet Şener*, İzmirli İsmail Hakkı* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), s. 22-24.

74 a.g.e., s. 98-100.

75 Kur'an, İsrâ, 84. Aktaran: İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri* (İstanbul: İz Yayınları, 1994), s. 24.

76 Kur'an, Necm, 39. Aktaran: İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, s. 24.

77 a.g.e., s. 25.

78 Doktor Hâzık, *Din ve Hürriyet* (İstanbul, 1916), s. 9; aktaran: Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, s. 44.

79 Ahmed Naim, *İslamiyet'in Esasları, Mazisi ve Hali* (İstanbul, 1911), s. 373; aktaran: Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, s. 25.

80 Sabahattin Bey, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?* (İstanbul, 1918), s. 27-28; aktaran: Doğan, *Origins of Liberalism and Islamism in the Ottoman Empire*, s. 210.

81 "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı / Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslam'ı." Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, 9. baskı (İstanbul: İnkılâp ve Aka Yayıncılık, 1974), s. 478.

82 Louis de Bernières, *Birds Without Wings* (New York: Random House, 2005), s. 16. [*Kanatsız Kuşlar,* Çev. Bahar Öcal Düzgören (İstanbul: Altın Kitaplar, 2004)] (Bu kitap bir romandır, ama yazarı, alıntıladığı sloganla tarihsel bir gerçeğe gönderme yapar.)

83 "In Fear of Greeks, Jewish Plead for Aid" [Yunan Korkusuyla Yahudiler Yardım İçin Yalvarıyor], *New York Times*, 3 Nisan 1913.

84 Justin McCarthy, *Death and Exile: The Etnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922* [Ölüm ve Sürgün: Osmanlı Müslümanlarının Etnik Temizlenmesi, 1821-1922] (Princeton, NJ: Darwin Press,1996), s. 1.

85 David Fromkin, *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East* [Bütün Barışı Yok Eden Bir Barış: Osmanlı İmparatorluğu'nun Çöküşü ve Modern Ortadoğu'nun Oluşumu] (New York: Henry Holt, 1989).

86 John Obert Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* [İslam: Modern Dünyada Süreklilik ve Değişim] (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994), s. 99.

87 Ehud R. Toledano, *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East* [Osmanlı Ortadoğusunda Kölelik ve Kaldırılması] (Seattle: University of Washington Press, 1998), s. 118.

88 Charles Kurzman, Haz., *Liberal Islam: A Sourcebook* [Liberal İslam: Bir Kaynak Kitap] (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 41.

89 Hayreddin Paşa'nın adı, İngilizce kaynakların çoğunda "Khayr al-Din" yazımıyla geçer. Albert Hourani, onun görüşlerini şu kitapta özetlemektedir: *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* [Liberal Çağda Arap Düşüncesi, 1798-1939] (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1962), s. 90.

90 a.g.e., s. 88.

91 *Kur'an'ın Liberal Ruhu*, Şeyh Abdülaziz Thaalbi'nin (1876-1944) 1905'te basılan kitabıydı. Bkz. Muhammed Carfi, *Islam and Liberty: The Historical Misunderstanding* [İslam ve Özgürlük: Tarihsel Yanlış Anlama] (Londra: Zed Books, 2005), s. 22.

92 Reşid Rıza, *Gerçek İslam'da Birlik*, Çev. Hayrettin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), s. 114.

93 Toby Lester, "What Is the Kur'an?" [Kur'an Nedir?], *The Atlantic*, Ocak 1999.

94 Bernard Lewis, *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice* [Semitler ve Antisemitler: Çatışma ve Önyargıya Dair Bir Araştırma]; (Londra: Phoenix Giant, 1997), s. 133.

95 Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*.

96 Ahmed Kanlıdere, *Reform Within Islam: The Tajdid and Jadid Movement Among the Kazan Tatars (1809-1917)* [İslam'da Reform: Kazan Tatarları Arasında Tecdid ve Cedid Hareketi (1809-1917)] (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1997), s. 69, 75.

97 Armstrong, *Muhammad*, s. 41.

98 Nikki R. Keddie, "The Revolt of Islam, 1700 to 1993" [İslam'ın İsyanı, 1700'den1993'e], *Islam: Critical Concepts in Sociology* içinde, Cilt 2, Haz. Bryan S. Turner (Oxford: Routledge, 2003), s. 89.

99 a.g.e., s. 88.

100 Lothrop Stoddard, *The New World of Islam* [İslam'ın Yeni Dünyası] (Chautauqua, NY: Chautauqua Press, 1922), s. v, viii.

101 Nasim A. Jawed, *Islam's Political Culture: Religion and Politics in Predivided Pakistan* [İslam'ın Siyasi Kültürü: Bölünme Öncesi Pakistan'da Din ve Siyaset] (Austin: University of Texas Press, 1999), s. 79.

102 "Müslüman Yahudi düşmanlığı modern bir olgudur. 19. yüzyıldan itibaren Müslüman ve Arap dünyasında meydana gelen değişiklikler ve Avrupa'dan antisemitik fikirlerin ithal edilmesiyle yakından ilgisi vardır. Bir din olarak İslam'ın Yahudi düşmanlığında esas itibariyle bir dahli yoktur. İslam sadece modern Yahudi düşmanlığına dini bir elbise giydirilmek için kullanıldı." Thomas Schmidinger, "Importing the Protocols of the Elders of Zion: Anti-Semitism in Islamic Societies" [Siyon Bilgelerinin Protokolleri'nin İthali: İslam Toplumlarında Antisemitizm]. Bu makale, Avusturya'da Yahudi Tarihi Enstitüsü'nün düzenlediği 13. Yaz Akademisi'nde sunulmuştur; 4 Mart 2003, http://www.eisca.eu.

103 Ortadoğu'da emperyalizm karşıtı dalganın bir sonucu olarak İslamcılığın mükemmel bir analizi için bkz. Fuller, *A World Without Islam*, s. 243-266.

Yedinci bölüm

Romalılar, Herodesçiler ve Zealotlar

Köktencilik, kuşatma altındaki bir kültürün ürünüdür.

–Benjamin R. Barber, Amerikalı siyaset teorisyeni[1]

7 Aralık 1925'te, soğuk bir kış günü, İstanbul'un eski semtlerinden biri olan Fatih'te orta halli bir evin kapısı polislerce çalındı. Kapıyı açan yaşlı kadın, karşısındaki üniformalıları görünce şaşırdı. "Biz Atıf Hoca'yı arıyoruz" dedi adamlardan biri. "Bizimle karakola kadar gelmesi gerekiyor."

Aslen İskilipli olan Atıf Hoca, beyaz sakallı ve beyaz sarıklı, elli yaşında bir İslam âlimiydi. Verdiği vaazlar ve yazdığı kitaplarla tanınmıştı ve son yıllarda da Fatih'teki medresede İslami ilimler okutuyordu.

Atıf Hoca ve ailesi, polisin basit bir meseleden dolayı gelmiş olabileceğini düşündüler önce. Ama yanıldıkları kısa sürede ortaya çıktı. Hoca, haftalarca polis nezaretinde kaldı ve bu süre zarfında ailesiyle görüştürülmedi. Karısı ve kızı, ne olduğunu anlayamadılar ve ne yapacaklarını da bilmediler. Nihayet Atıf Hoca mahkemeye çıkarıldı ve ancak o zaman kendisine isnat edilen "suç" anlaşıldı. Atıf Hoca'nın suçu, iki yıl önce *Frenk Mukallitliği ve Şapka* adını taşıyan bir kitap yazmış olmaktı.

"Frenkler", Müslümanların Haçlı Seferleri döneminden bu yana Avrupalıları kastetmek için yaygın olarak kullandıkları bir kavramdı. Fötr şapka ise Atıf Hoca için Frenk hayat tarzına ait –dolayısıyla gayrı İslami– bir semboldü. Atıf Hoca gibi düşünen muhafazakâr Müslümanlar, dindaşlarının geleneksel

fes veya sarık yerine Frenklerin giydiği serpuşu başlarına geçirmelerini görmekten mutlu değillerdi. Dahası, şapkanın kenarlığı insanların secdeye gitmelerine engel oluyordu ve bu yüzden de sanki "Ben Allah'a boyun eğmiyorum" der gibi bir mesaj veriyordu. Atıf Hoca kitabında bütün bu eleştirileri dile getirmiş ve Müslümanlara Avrupalıları "taklit etme"den vazgeçme çağrısında bulunmuştu. Müslümanlar Batı dünyasında üretilen bilim ve teknolojiyi elde etmeliydiler; ama kendi kimliklerini muhafaza etmek koşuluyla.

Ancak, Atıf Hoca'nın kitabında karşı çıktığı şapka, Türkiye'nin yeni hükümdarı Mustafa Kemal'in Kasım 1925'teki "şapka inkılabı" ile bir anda Türklerin milli başlığı ilan ediliverdi. Atıf Hoca'nın kitabında yazdığı görüşler, bu radikal kültür devrimiyle taban tabana zıttı. Nitekim işlediği ideolojik "suç" da buydu zaten.

Aslında Atıf Hoca söz konusu kitapçığını Şapka Kanunu'ndan bir buçuk yıl önce yazmıştı. İlk baskısı çoktan tükenmiş olan kitabın yeniden basılmasına dönük bir plan da yoktu. Dolayısıyla, devrimden önce ifade edilen görüşlerin –devrime göre bile– bir suç teşkil etmesi ve kovuşturulması tam anlamıyla saçmalıktı. Nitekim Atıf Hoca'nın ilk çıkartıldığı mahkeme, onu masum buldu ve serbest bırakılmasına karar verdi.

Fakat yeni rejim, bütün muhalif kesimlere ders vermek için bir günah keçisine ihtiyaç duyuyordu. O nedenle, yeni başkent Ankara'dan, Atıf Hoca'nın yeniden yakalanması ve İstiklal Mahkemesi'ne çıkarılması emri geldi. (Bunlar, yeni rejimin Fransız Devrimi'nin *Tribunal Révolutionnaire* örneğini takip ederek siyasi muhaliflerini yok etmek için kurduğu keyfi mahkemelerdi.) Kısa süren bir yargılamadan

sonra, İstiklal Mahkemesi hemen herkesi şok eden kararını açıkladı. Hem Atıf Hoca hem onun "işbirlikçisi" eski müftü Ali Rıza idama mahkûm edildi; ikisi de 4 Şubat 1926 tarihinde idam edildiler. Diğer sözde işbirlikçiler ise, hapse mahkûm edildi.

Üstelik şapka reformunun tek kurbanı bu kişiler değildi. Ağustos 1925'te Mustafa Kemal'in Türklerin tamamının fötr şapka giymek zorunda olduğunu açıklamasıyla birlikte Anadolu'nun birçok bölgesinde huzursuzluk baş gösterdi. 1925 yılının sonlarında ve 1926'nın başlarında meydana gelen protesto gösterileri, çok sert biçimde bastırıldı. Maraş'ta (bugün Kahramanmaraş) halk "Şapka istemiyoruz" diye bağırarak caddelerde yürüdü. İçlerinden yirmi kişi idam edildi, diğerleri ise üç ila on yıl arasında değişen sürelerde hapis yattılar.[2]

Erzurum'da bir şeyh ve onun destekçileri, validen, sadece kültürel açıdan tercih ettikleri için değil, aynı zamanda Doğu Anadolu'nun soğuk kışlarına daha uyumlu olduğu için geleneksel sarıklarını giymek için izin istediler. Vali, bu isteği geri çevirmekle kalmayıp, şeyhin tutuklanması emrini verdi. Doğal olarak protestolar arttı. Buna gösterilen tepki ise çok daha sert oldu. Jandarma toplanan kalabalığa rastgele ateş açtı ve en az yirmi üç kişi öldürüldü.[3]

Benzer bir ayaklanma, Karadeniz sahilinde bulunan Rize'de patlak verdi ve kısa sürede büyük bir isyana dönüştü. Hükümetin buna tepkisi ise, isyancı köyleri bombalamak üzere bölgeye bir savaş gemisi göndermek oldu. Bir İngiliz resmi belgesine göre, hükümete bağlı silahlı güçler bu ayaklanmayı bastırırken yüzden fazla kayıp verdi.[4] Muhtemelen çok daha fazla olan sivil kayıpların sayısı ise tam olarak bilinmiyor.

İki modernleşme hikâyesi

Şapka Reformu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'ndaki yenilgisinden sonra Türkiye'yi düşman işgalinden kurtaran savaş kahramanı Mustafa Kemal'in başlattığı Kemalist Devrim'in pek çok bileşeninden sadece birisiydi. 1923 yılında Cumhuriyet ilan edildiğinde, Mustafa Kemal'in hedefi, Osmanlı geçmişinden tamamen kurtulmak ve Avrupa'nın "muasır" (çağdaş) milletlerine benzeyen yeni bir ulus oluşturmaktı. İlk cüretkâr adımını, Mart 1924'te Osmanlı Müslümanlarının birliğinin sembolü olan halifeliği kaldırarak attı. Takip eden birkaç yılda, bütün İslami okullar yasaklandı, tarikatlar yasadışı ilan edildi ve İslami kimliğe sahip bütün cemiyetler kapatıldı. Kültürel devrimin altını çizmek amacıyla, Mustafa Kemal Hicri takvimi Gregoryen takvimle, Arap alfabesini de Latin alfabesiyle değiştirdi. Arapça öğretimi yasaklandı, hatta 1930'lu yıllarda Türk müziği de bir süre yasaklananlar arasındaydı. Buradaki amaç, herkesin "modern" (Batılı) melodilerin zevkine varmasını sağlamaktı. Harvard Üniversitesi'ndeki bir Türk tarihçisine göre, bu kültür devrimi Komünist Çin'deki Mao Zedong'ın öncülük ettiği kültür devrimine paralel boyutta ve kararlılıkta bir devrimdi.[5]

Hiç de Osmanlı İmparatorluğu'nda gördüğümüz türde bir modernleşme değildi bu. Peki ama, her şey nasıl bu kadar değişmişti?

Bu sorunun cevabı, 19. yüzyıla kadar uzanır. O dönemde Avrupa'da siyasi fikirler oldukça çeşitliydi ve liberal düşüncenin yanı sıra, otoriter bir modernizm akımı da mevcuttu. Modern fikirlerden ilham almak amacıyla Batı âlemine bakan Müslümanlar da, bu

tablonun her iki yanından etkilendiler. Tarihçi Bernard Lewis'in sözleriyle:

> 19. yüzyılın [Müslüman dünyadaki] reform hareketleri ve faaliyetlerinde, birbiriyle sürekli mücadele halinde olan iki ayrı gidişattan söz edilebilir. Bunlardan biri, Orta Avrupa aydınlanmasından türemişti ve otoriter reformcuların yakından tanıdığı ve hoş karşıladığı fikirleri taşıyordu. Bu [otoriter Batıcılar] da örnek aldıkları Orta Avrupalı modernistler gibi, halk için neyin iyi olduğunu bildiklerini düşündüler ve bu "iyi"yi uygularken toplumun iradesinin kendilerine karışmasını istemediler.
>
> Diğer görüş ise, Orta Avrupa'dan ziyade Batı Avrupa'dan ilham alıyordu ve siyasi ve ekonomik liberalizmden esinleniyordu. İlkin Türkiye'de ve sonra başka ülkelerde gelişen bu akımın takipçileri açısından, ülkenin genel kalkınmasıyla birlikte, temsili ve anayasal hükümet araçları vasıtasıyla halkın güvence altına alınması gereken hakları önemliydi. Batılı güçlerin, zenginlik ve büyüklüğün gerçek temeli onlara göre özgürlüktü.[6]

Lewis'in tarif ettiği liberal akımın en iyi örneği, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Genç Osmanlılar idi. Bundan önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, onlar hem liberal hem İslami bir ideoloji geliştirmişlerdi. Ama Genç Osmanlılardan yaklaşık otuz yıl sonra ortaya çıkan Jön Türkler arasında Lewis'in sözünü ettiği diğer eğilim baskın çıktı. Bu otoriter akım hem liberalizme hem de İslam'a uzaktı.

Söz konusu eğilim, Jön Türk hareketinin Garpçılar adıyla bilinen bir fraksiyonunda bariz bir şekilde görülüyordu. Osmanlı'nın son dönemlerinde entelektüellerin neredeyse hepsi Batı'dan öyle ya da böyle etkilenmişlerdi, ama Garpçılar'ın ilham aldıkları Batılı kaynaklar oldukça spesifikti. Aralarında 18. yüzyılın tutkulu ateizm savunucusu Baron d'Holbach ve "bilimsel materyalizm"in meşhur yorumcusu Ludwig Büchner gibi Fransa ve Almanya'nın materyalist ve din karşıtı düşünürleri başta geliyordu.

Bu Avrupalı seküler düşünürler Hıristiyanlığa saldırırken, onların Jön Türk hayranları da Hıristiyanlık gibi İslam'ın da "aynı şekilde safsata" olduğunu ileri sürüyorlardı.[7] Garpçıların önde gelen ismi Abdullah Cevdet, insanlığın ilerleyişinde dinin en büyük engeli oluşturduğuna ve onun yerine bilimin getirilmesi gerektiğine inanmış biriydi.

Garpçılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde marjinal bir hareket olarak varlığını sürdürmekle beraber, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu sırasında felsefelerini geliştirmek için altın bir fırsat yakaladılar. Onların takipçilerinden biri olan Mustafa Kemal, yeni rejimi Garpçı felsefe doğrultusunda şekillendirmeye niyetliydi. Abdullah Cevdet'in sonradan anılarında yazdığına göre, Mustafa Kemal 1925 yılında kendisine şöyle demişti: "Doktor, bugüne kadar pek çok şey hakkında yazdın. Biz şimdi onları gerçeğe dönüştürüyoruz."[8]

Sekületarya diktatörlüğü

Her ne kadar Mustafa Kemal sekülarist hedeflerini başarmakta kararlıysa da, sahip olduğu vizyon, yeni cumhuriyetin kuruluş aşamasında Türkiye'nin önündeki tek alternatif değildi. 1919-22 yılları arasında gerçekleşen Kurtuluş Savaşı, Ankara'da toplanan ve farklı görüş ve geçmişten gelen milletvekillerinin bulunduğu demokratik bir meclisin önderliğinde yapılmıştı. Savaştan hemen sonra Mustafa Kemal'in görüşlerini ve kişiliğini destekleyen milletvekilleri –Kemalistler– Cumhuriyet Halk Fırkası'nı (CHF) kurdular. Kâzım Karabekir ve Ali Fuat Cebesoy gibi savaşta kahramanlık göstermiş

diğer ünlü isimler ise rakip bir parti kurdu: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF).

İki parti arasındaki fark, Bernard Lewis'in 19. yüzyıl reform hareketlerinde işaret ettiği farkın aynısıydı: Biri liberal, öteki ise otoriter eğilimliydi. Kemalistler "bilim" sayesinde toplum için en iyinin ne olduğunu bilen kuşatıcı ve kudretli bir devlete inanıyorlardı. Terakkiperver Fırka ise, bunun tam aksine, devletin sınırlandırılması ve toplumun farklı renklerinin özgürce ifade bulmasından yanaydı. TCF hakkında bir kitap yazan Hollandalı tarihçi Erik Jan Zürcher, "bu partinin, Kemalistlerin merkeziyetçi ve otoriter eğilimlerinin tersine, yapısı itibariyle Batı Avrupalı liberal partilere benzediğini" belirtir. Partinin programı, o günün şartları çerçevesinde yerinden yönetimi, kuvvetler ayrılığını ve devrimci değişim yerine evrimci değişimi... [ve], liberal iktisadi politikaları savunmuştur."[9]

TCF liberal bir parti olduğu için Kemalistlerin otoriter laiklik fikrini de benimsemedi. Bu nedenle, parti tüzüğünde "dini inanç ve fikirlere saygı" ifade edildi. Parti üyelerinin çoğu, –teokratik bir otorite olarak değil ama bir siyasi birlik sembolü olarak– halifeliğin korunmasından yanaydı ve Büyük Britanya'dakine benzer bir liberal demokrasi umut ediyorlardı.[10]Eğer parti kapatılmamış olsaydı, Osmanlıların ortaya koyduğuna benzer bir modernleşme ufkunu temsil ediyor olacaktı.

Fakat ne yazık ki partinin ömrü ancak altı ay sürdü. 1925 yılı Haziran ayında Kemalist hükümet, Doğu'da ortaya çıkan bir Kürt ayaklanmasını bahane ederek, liberal rakibini süresiz olarak kapattı. Partinin kurucuları, Atıf Hoca'yı idam etmiş olan İstiklal Mahkemelerinde yargılandı. Kapatma gerekçesi,

TCF’nin tüzüğünde yer alan “dini inanç ve fikirlere saygı” maddesiydi. Kemalistlere göre bu madde, “gericileri teşvik ediyordu.”

TCF’nin önde gelen isimleri, Mustafa Kemal’in öldüğü 1938 yılına kadar polis gözetiminde kaldılar. İkinci Dünya Savaşı’nın bitimine kadar da başka hiçbir partiye iktidar için yarışma fırsatı verilmedi. Resmi Türk tarihinde 1925 ve 1946 yıllarını kapsayan bu dikta rejimi kibarca “tek parti dönemi” olarak adlandırılır. Dönemin Kemalistlerinin kullandığı “halk için halka rağmen” düsturu ise, sahip olunan felsefeyi veciz bir şekilde özetler.

Kemalizm’in temel esprisi Lenin’in ünlü “proletarya diktatörlüğü”nü hatırlatır cinstendi aslında. Bolşevik lider, komünizmin nihai hedefi olarak özgürlük ve demokrasiyi vaat etmişti. Fakat ilk önce halkın din, gelenek ve kapitalizmin etkisiyle kapıldığı “yanlış bilinç”ten kurtarılması gerektiğini savundu. Dolayısıyla “hakiki devrimci sınıf bilinci”ne kavuşana kadar halka yol göstermek ve onları eğitmek için, Komünist Partisi’nde cisimleşmiş bulunan proletarya, ülke yönetimi sorumluluğunu üstlenmek zorundaydı. Aynen bunun gibi, Kemalizm de hakiki bir devrimci laik bilince kavuşuncaya kadar ulusa yol göstermek ve onları eğitmek durumundaydı.

Bu ideal Ankara’da yabancı okurlar için Fransızca yayımlanan *La Turquie Kemaliste* (Kemalist Türkiye) adlı aylık dergide sergileniyordu. Derginin hemen dikkati çeken dış kapaklarında, Sovyetler Birliği’nin sosyalist realizmine çok benzer biçimde, devasa endüstriyel işlerin üstesinden gelen kaslı Türk işçilerini gösteren çizimler boy gösteriyordu. Dergideki diğer resimler, örneğin Mustafa Kemal’e ithaf olunmuş devasa anıtların bulunduğu boş

meydanlar, İtalya'nın faşist sanatını anımsatan türdendi. Mutlu bir şekilde gökyüzüne bakan köylü fotoğrafları ise belli bir mizansenle çekilmişti. Bu fotoğraflar arasında Türk toplumunun gerçek hayatını yansıtan bir kare olmadığı gibi, cami gibi geleneksel yapılara da yer verilmiyordu. Bir başka deyişle, *La Turquie Kemaliste*'te dikkat çekici bir biçimde "dine ait tek bir referans bile yoktu."[11]

Kemalizm daha sonraki süreçte siyasi şartlara göre değişiklikler gösterdi, fakat dine karşı tutumu hep aynı kaldı: Şerif Mardin'in ifadesiyle, "Voltaire'in Kilise nefretine benzer biçimde, güvensizlikle karışık bir nefret".[12]Bu nedenledir ki Türkiye'de Fransız *laïcité* kavramından ilhamla kurulan laikliğin kendine has biçimi, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki kilise ve devlet ayrımından çok farklı oldu ve hâlâ farklıdır. Amerika modelinde din*in* özgürlüğü birincil hedef iken, Türk modelinde devletin otoriter araçlarıyla "din*den* özgürlük" ön planda olageldi. Bu mantık çerçevesinde dini kurumlar kapatıldı, dini semboller yasaklandı ve dini liderler baskıya maruz bırakıldı. Kemalist devletin din karşısındaki bu tutumu ancak dinin Marksist Sol ya da Kürt ayrılıkçılığı gibi öteki düşmanlarına karşı kullanışlı bir araç olarak görüldüğü zamanlarda hız kesmiş ve dine yönelik baskıdan ziyade manipülasyon siyasetine dönülmüştür.

Hayal kırıklığı ve intikam

Hiç kuşku yok ki Kemalist Devrim'in Türkiye'ye olumlu katkıları da oldu. Türk kadınları, kanun önünde tam eşitlik kazandılar ve pek çok Avrupa ulusundan epey önce seçme ve seçilme hakkını elde

ettiler. Eğitim daha modern bir yapıya kavuşturuldu ve ülke genelinde yeni okullar açıldı. Sanat ve bilim teşvik edildi ve Nazilerin 1933 yılında "öğretmen olmaya elverişsiz" diyerek işlerine son verdiği çoğu Yahudi iki yüz Alman profesör Türk üniversitelerinde istihdam edildi. Mustafa Kemal, aynı zamanda, Türkiye'yi tehlikeli bir dünyada barış ve istikrar içinde tutacak akıllıca bir dış politika izledi.

Kemalist Devrim'in asıl sorunu, muhafazakâr Müslümanları yabancılaştıran ve Osmanlı modernleşmesini kesintiye uğratan aşırı laikçiliğiydi. Bunun yarattığı bir ilave bir sorun ise, Kemalistlerin toplumda geleneksel dinin etkilerini bertaraf etmeye ve onun yerine "bilim ve akıl"ı yerleştirmeye çalışırken, aslında boşluğu yeni oluşturdukları yapay bir dinle doldurmaları oldu: Türklük kültü.

Türk kimliği, Osmanlı İmparatorluğu'nun çok etnikli yapısı içinde en fazla eşitler arasında birinciydi. Fakat, Türkiye Cumhuriyeti'nde kabul edilebilir tek kimlik statüsüne yükseldi. "Türk her yeri doldurur, Türk'ün yüzü her yanı aydınlatır" diyordu Mustafa Kemal.[13]Ayrıca "Türk ırkının kökenleri" hakkındaki uyduruk teorileri de teşvik ediyordu; söz konusu teorilerde tarih öncesi Orta Asya'da hayali bir "üstün Türk medeniyeti" üretiliyor ve buradan Türk ırkına bir üstünlük hissi devşiriliyordu.[14]Buna paralel olarak Kürtler başta olmak üzere etnik kökeni Türk olmayan kesimler üzerinde otoriter bir Türkleştirme politikası başlatıldı. Mesela, Kürt köylüleri kullandıkları her Kürtçe sözcük için ceza ödemeye zorlandılar.[15]Bazı Kürtler bu yasaklara karşı şiddetle reaksiyon gösterdiler ve Türkiye'nin bugüne kadar çözemediği "Kürt Sorunu" da böylece ortaya çıkmış oldu.

Türklük kültüne bir de Atatürk yani “Türklerin Babası” kültü eşlik ediyordu. Mustafa Kemal’e 1934’te çıkarılan bir yasayla Atatürk soyadı verildi.[16] Ünlü bir şair onu, Kurtuluş Savaşı’nı başlattığı şehre atfen, “Samsun’da karaya çıkan ilah” olarak tanımladı.[17] Bir başka şair Atatürk’ün konutu olan Çankaya’yı milletin yeni Kâbe’si olarak ilan etti.[18] Her şeyi bilen ve her türlü hatadan yoksun bir tür yarıtanrı niteliğindeki bu Atatürk imajı, resmi propaganda ve milli eğitim sayesinde canlı tutulmaya çalışıldı. Bugün bile, ilköğretim okuluna giden her Türk çocuğu, sabah güne başlarken, “Ey bugünümüzü sağlayan ulu Atatürk” diyerek Atatürk’ün şahsına sadakat yemini eder ve ardından “Varlığım, Türk varlığına armağan olsun” diye ant içer. (Ben de ilkokuldayken bu antları içtim, ama, özellikle de babamı Atatürk resimleri ve sözleriyle dolu bir askeri hapishanede gördükten sonra, içeriklerine pek inanmadım.)

Ama bunlar tüm Türkiye’nin kendi sorunlarıydı... Müslüman dünyanın geri kalanı için daha önemli olanı, Kemalist Devrim’in ima ettiği kültürel çatışmaydı: İslam ve modernlik birbiriyle bağdaşmazdı ve Müslümanlar bu ikisi arasında bir seçim yapmak zorunda idiler. Osmanlı tarzı modernleşme –yani İslam’a sadece saygı duyan değil, aynı zamanda ondan meşruiyet bulan bir modernleşme– rafa kaldırılmışıtı. Atatürk, açıkça, “Biz ilhamlarımızı gökten ve gaipten değil doğrudan doğruya hayattan almış bulunuyoruz” diyordu. “Göğe ve gaibe” inanan insanlar için, bu sözler dine karşı bir meydan okuma idi.

Bu nedenle, Kemalizm, dünyanın dört bir yanındaki dindar Müslümanlar için büyük bir şok yarattı. Aslında dünya Müslümanları başlangıçta Mustafa

Kemal'e karşı büyük bir hayranlık duymuştu. Onu, sömürgeci güçleri yenen ve Türkleri bağımsızlığına kavuşturan cesur bir general olarak görmüşlerdi. Bu bakış açısı, özellikle İngiliz idaresine karşı pasif bir direniş başlatan ve Birinci Dünya Savaşı'ndan beri Osmanlı halifeliğini destekleyen Hilafet Hareketi'ndeki Hintli Müslümanlar arasında güçlüydü. Hareketin liderleri –ki bazıları Mahatma Gandi'nin yakın arkadaşlarıydı– açılışında Kur'an'ın okunduğu ve Türk Müslümanlarla dayanışma çağrıları yapıldığı mitingler düzenlemişlerdi.[19]Hilafet Hareketi taraftarları, Osmanlı halifesinin müttefik kuvvetlerinin ülkeyi işgaline rağmen varlığını sürdüreceğini ve dünya genelindeki Müslümanların haklarını savunmaya ve gündemlerine yön vermeye devam edeceğini ummuşlardı.

Aslında halifelik Osmanlı'nın işgalden kurtulduğu 1922 yılından sonra da hakikaten varlığını sürdürdü. Ama sadece iki yıl sonra Mustafa Kemal tarafından ani bir kararla kaldırıldı. Hayal kırıklığı yaşayan Hilafet Hareketi kısa sürede çözüldü ve Hintli Müslümanlar arasında daha radikal sesler yükselmeye başladı. Radikal İslamcılığın başlıca iki kurucusundan biri olan Seyyid Ebu el-A'la el-Mevdudi, 1930'lu yıllarda daha sert bir tonla ortaya çıktı. Tarihçi Eran Lerman'ın belirttiği gibi, "Hilafet Hareketi'nin çöküşü, Mevdudi'yi, bu hareketin liderlerindeki romantik ve gevşek İslamcılıktan ayırmış gibi görünmektedir."[20]

Nitekim "İslam'a yönelik Türk isyanı"nı kınayan Mevdudi, giderek otoriter bir siyasi model geliştirecek ve "Müslümanlar için tek devlet. . . 'İslami teokrasi'dir" diyecekti.[21]Katı laiklik ile bu katı İslamcılığın arasındaki orta yol da giderek bulanıklaşacaktı.

Pek de faydası olmayan “Türk modeli”

Kemalizmin Müslüman dünya üzerindeki önemli bir etkisi, diğer otoriter laiklere ilham vermek oldu. Yeni ortaya çıkan modern Arap elitleri arasında Mustafa Kemal’e duyulan hayranlık, liberal düşünceye zıt bir modernleşme eğiliminin yeşermesine katkıda bulundu. Bu, toplumun devlet tarafından kontrol edildiği, devletin ise ordunun hâkimiyetinde olduğu ceberrut bir modernleşmeydi.

Bu Kemalist etki, ideolojik Arap milliyetçisi örgütlerin öncüsü sayılan Milli Hareket Birliği’nin 1933 yılındaki kurucu deklarasyonunda açıkça görülebiliyordu. Büyük Suriye ve Irak’ta Arap milliyetçi söyleminin gelişimine etki eden Milli Hareket Birliği, “milli iradenin cisimleşmesi olarak devletin, milletin koruyucusu olarak da ordunun” rolünü vurguluyordu.[22]Üniformalı diktatörler çağının başlangıcıydı bu.

Zamanın yeni ruhunu yansıtan çarpıcı işaretlerden biri, Suriye ordusunun *Halkın Ordusu* adlı resmi dergisinde yayımlanan bir makaleydi. İslam’ı “tarih müzesindeki bir mumya” olarak tanımlayan makaleye göre devir “yeni sosyalist Arap insanının doğuşuna” tanıklık etmekteydi.”[23]

Ancak hiçbir Ortadoğu lideri, Atatürk’e İran şahı Rıza Pehlevi kadar hayran olmadı. Pehlevi, yüz otuz yıldır ülkeyi yönetmekte olan Kaçar Hanedanı’na karşı 1925 yılında yaptığı İngiliz destekli bir darbe sonrasında iktidara gelmişti. Bir zaman sonra da, Kemalist Devrim’den aldığı cesaretle, Atatürk’ünkine benzer bir modernleşme programı başlattı. Fakat Atatürk’ten bile daha radikaldi: Öyle ki, ülkesindeki bütün kadınların başlarını zorla açtırmaya kalktı.

Tahran polisi, 1927 yılı itibarıyle, tesettürlü kadınlara saldırarak çarşaf ve başörtülerini yırtmaya başladı. Kısa süre sonra tüm ülke genelinde mülki amirlere, örtülü kadınların dükkânlara, sinemalara ve umumi hamamlara girmesine engel olma talimatı verildi. İranlı yazar Rıza Baraheni, babasının, annesini ve karısını bir çuvalın içinde nasıl gizlice hamama götürdüğünü ve sonunda polis tarafından nasıl yakalandıklarını anlatır.[24]Şahın emirleri uyarınca, tüm İran genelinde örtülü kadınların diploma almaları, resmi işlerde çalışmaları, at arabalarına binmeleri ve devlet hastanelerinde tedavi görmeleri de yasaklandı. Devlet dairelerinde çalışanlar, eşlerini örtüsüz biçimde resmi törenlere getirmedikleri takdirde işlerinden kovuldular. İronik bir biçimde, söz konusu yasak, geleneksel kıyafetleriyle İran'ı ziyaret eden Hintli Müslüman kadınların haklarını savunan Büyük Britanya ile Tahran yönetimi arasında diplomatik krize neden oldu.[25]

Şah Rıza'nın tüm bu örtünme yasaklarıyla ulaşmaya çalıştığı hedef, toplumu Batılılaştırmak ve cinsiyetler arasındaki engelleri kaldırmaktı. Fakat kullandığı zorbaca yöntemler, tam aksi yönde sonuçlar doğurdu. Pek çok inançlı kadın, erkeklerin arasına karışmak yerine, kendini toplumdan tecrit ederek evde oturmayı tercih etti."[26]Bazıları intihar bile etti.[27]

Bekleneceği üzere, İran'ın güçlü Şii ulema sınıfı, dini geleneklerine böylesine cepheden yönelen bu saldırı karşısında büyük tepki duydu. Bu tepkiyi protestolarla duyurmaktan da geri durmadılar. Şahın buna cevabı daha fazla baskı ve şiddet politikası uygulamak oldu. Dini bayramlar ve törenler yasaklanırken, ulema da halka vaaz vermekten men edildi. 1928 yılı Mart ayında gerçekleşen bir olayda,

Rıza Şah, bizzat Tahran'dan çıkıp ayetullahların şehri olan Kum'a öfke içinde gitti. Şehirdeki en büyük camiye çizmeleriyle girdi –ki bu herhangi bir Müslüman mabedine karşı büyük bir saygısızlıktır– ve kendisine direnen bazı medrese öğrencilerini elleriyle dövdükten sonra ayetullardan birini de kırbaçlattırdı.[28] Temmuz 1935'te ise Meşhed kentinde toplanan bir grup kızgın ama barışçıl protestocu, Gevherşad Türbesi yanında askerler tarafından çembere alındılar, hedef gözetmeksizin kurşun yağmuruna tutuldular. Cesetleri, açılan toplu mezarlara gömüldü.[29]

Müminler kuşatma altında

1920'li yılların sonlarında yaşayan muhafazakâr bir Müslüman için dünya, epey feci bir durumdaydı. Çünkü Osmanlı halifeliği yıkılmış ve Müslüman halkların birçoğu Avrupalı veya komünist ülkelerin idaresi altında sömürgeleştirilmişti. Türkiye ve İran gibi bağımsızlığını koruyabilmiş birkaç ülkede ise, kendi halklarının inancını bastıran otoriter rejimler işbaşına gelmişti. Dahası, laiklerin dayatmaları ve materyalist Batı'nın ayartmaları neticesinde din-dışı bir kültür Müslüman toplumları kuşatmaya başlamıştı.

Bu, muhtemelen, ümmetin o güne dek karşı karşıya kaldığı en büyük krizdi. Bu yüzden de bazı Müslümanlar zamanın artık direnme ve hatta karşı saldırıya geçme zamanı olduğunu düşündüler. 20. yüzyılda ortaya çıkan İslamcılığın –ki bu İslam adına yaratılan tepkisel bir ideolojiydi– ve bazı cihatçı hareketlerle kimi terörist fraksiyonların kökeni bu krizde saklıydı.

Bu travmanın en iyi yorumlarından biri, Türkiye'nin önde gelen sosyal psikologlarından merhum Prof. Erol Güngör tarafından yapılmıştır. Öyle ki Güngör, İngiliz tarihçi Arnold Toynbee'den ilhamla, İslam dünyasının 20. yüzyıldaki krizini iki bin yıl önce yaşanan bir başka krize benzetir: Yahudilerin İsa zamanındaki feci durumuna.[30]

Bu duruma biraz bakalım. Müslümanlar gibi Yahudiler de, kendilerinin Allah tarafından seçilmiş bir toplum olduğuna inanıyor ve kendilerini Yahudi olmayanlara karşı üstün sayıyorlardı. Fakat bu inançla gerçeklik arasında giderek büyük bir çelişki oluştu, çünkü Yahudiler, kutsal Filistin topraklarında güçlerini yavaş yavaş kaybedip sonunda kâfirlere boyun eğmek zorunda kaldılar. Dönemin süper gücü olan Roma İmparatorluğu, M.Ö. 1. yüzyılda İsrail topraklarını işgal etti ve sadece Kudüs'teki Musevi mabedini değil aynı zamanda Yahudi halkının onurunu da lekeledi. Bu işgalden sonra, İsrail Herodes Hanedanı tarafından idare edilen bir Roma vilayetine dönüştü ki, kendi halkına zulmeden bu hanedanın kralları putperest Roma'nın seküler işbirlikçileriydiler.

Yahudilerin yabancı hâkimiyetten kurtulmak için başlattığı her ayaklanma, kanlı bir şekilde bastırıldı. Daha kötüsü, işgalci kâfirlerin siyasi ve askeri üstünlüğü, kültürel ifsatlarıyla da birleşti. Roma kültürünün cazibesine kapılarak Greko-Romen konuşma tarzını, görgü ve alışkanlıklarını benimseyen "Helenleşmiş Yahudiler" geleneksel değerlere göre "sefih bir yaşam" sürmeye başladılar.[31]Söz konusu Helenleşmiş Yahudiler, muhafazakâr Yahudilerin gözünde, "günahkâr, alaycı, ahlaksız ve dinsiz" vatan hainlerinden başka bir şey değildi.[32]

Kısacası müminler hem dışarıdan ve hem de içeriden kuşatma altındaydı.

İşte Erol Güngör'e göre, Yahudilerin iki bin yıl önce içine düştükleri bu kriz, Müslümanların 20. yüzyılda karşı karşıya kaldığı krize çok benziyordu. Müslümanlar için putperest Roma'nın karşılığı seküler Batı'ydı, Helenizm'in karşılığı Batılılaşmaydı, Herodesçiler'in karşılığı da Müslüman ülkelerdeki laik diktatörlerdi.

Müslümanların bu krize karşı verdiği tepkiler de, Yahudilerin verdiği tepkilerden çok farklı olmadı. Roma egemenliği karşısında Yahudilerin içinden dört ayrı grup çıkmıştı. Bunların ilki olan Sadukiler, Roma'yla işbirliği yapmaya karar verdiler ve bazı Helenistik tutumları benimsediler – tıpkı bugün bazı ılımlı Müslümanların bazı Batı tutumlarını benimsemeleri gibi. İkinci grup olan Esseniler, dünyadan el etek çekmeyi tercih ettiler ve kendilerini mistik bir hayata adadılar – bazı günümüz tasavvuf ehli Müslümanlarının yaptığı gibi. Üçüncü Yahudi grubu olan Ferisiler ise, Roma'yla işbirliğini reddederek, Yahudi hukukuna çok katı bir şekilde tutundular ve koyu reddiyeci bir reaksiyon geliştirdiler. Ki bu da bazı koyu muhafazakâr Müslümanların 20. yüzyılda yapmaya karar verdikleri şeye çok benzemektedir: şeriata sımsıkı tutunmak ve yeni ve yabancı olan her şeyi reddetmek.

Hz. İsa dönemi Yahudileri arasındaki dördüncü grup da ilginçtir – ve epey manidardır. Bunlar, Ferisilerin daha radikal bir kanadı olan ve sadece Romalılara karşı değil onların Yahudi işbirlikçilerine karşı da silahlı mücadeleye karar vermiş olan Zealotlardı. Dönemin Yahudi tarihçisi Josephus'a göre, Zealotlar, "Tanrı'nın onların tek hükümdarı ve hâkimi

olduğu”nda ısrarcıydılar.[33]Başka bir deyişle, yabancı kâfirleri ve onların yerli müttefiklerini kovup teokratik bir rejim kurma niyetindeydiler – tıpkı bugünkü militan İslamcılar gibi.

Zealotların bazı üyeleri Sicarii (Hançerliler) diye bilinir, çünkü giysilerinin altında küçük hançerler (*sica*) saklarlardı. Kurbanlarını halk içindeyken hançerleyerek öldürür ve sonra kalabalığa karışırlardı. Hedefleri sadece Romalı askerler ve subaylar değil, “Romalı zalimlere dostane görünen herkes”ti.[34]Öyle ki, mutedil görüşlerine diş biledikleri Yahudi hahambaşı Yonathan’ı bile öldürmüşlerdi.[35]Bugünün diliyle söylersek, onlar, ılımlı dindarları dahi öldüren “radikal dinciler” ve “teröristler”di.

Kudüs’ün ve İkinci Tapınağın M.S. 70 yılında Romalılar tarafından yıkılmasından sonra, Zealotlar Masada’daki Roma kalesini ele geçirerek oraya sığındılar. Üç yıl süren kuşatmanın ardından Roma ordusu, en sonunda içerdekileri yakalamaktan vazgeçerek, kale duvarlarını yakmaya başladı. Zealotlar ve aileleri ise, Romalıların bu şiddetli taarruzu karşısında teslim olmak yerine kendilerini öldürmeyi seçtiler. Eğer o dönemde bomba icat edilmiş olsaydı, Zealotlar, muhtemelen, hem kendilerini hem düşmanlarını öldürmek için bu seçeneği kullanacaklardı. Ve Romalılar da, muhtemelen, onlara “intihar bombacısı” diyecekti.

Niçin nefret ediyorlar?

Üstteki Yahudi hikâyesini aktarmaktaki amacım, hiç kuşkusuz, İslam adına terörizmi meşrulaştırmak değildir. Sivillere yönelik saldırıların hiçbir geçerli

özrü olamaz. Ancak bu kabul edilemez şiddete başvuran veya bu şiddete sempati duyan Müslüman radikallerin tesadüfi bir şekilde ortaya çıkmadıklarını anlatmak istiyorum. İslam dünyasının son iki yüzyıllık siyasi tarihi, söz konusu radikallerin nasıl ortaya çıktığına ışık tutmaktadır. Bir başka deyişle, 19. yüzyılın sonlarında belli bir ölçüde umut vaat eden İslami liberalizmin, radikal İslamcılık dalgası karşısında niçin yenik düştüğü sorusu, yalnızca İslam'ın içsel dinamikleri göz önüne alınarak izah edilemez. Batılı güçlerin İslam dünyasına dönük saldırıları ve onların bu coğrafyada desteklediği laik diktatörler de, bu krizden kısmen sorumludur.[36]Tıpkı Zealotların ortaya çıkışında Romalıların ve Herodesçilerin de rolünün olması gibi.

Bu tablonun ima ettiği bir başka gerçek, İslamcılık ve onun şiddetten medet uman yan ürünü olan cihatçılığın dini olmaktan çok siyasi bir olgu olduğudur. Hiç kuşkusuz bu hareketler, İslam geleneği içindeki daha otoriter veya şiddet yanlısı kaynaklara atıfta bulunmaktadırlar, ama bu kaynakları tercih etmelerinin sebebi, içinde bulundukları politik şartlardır. Tarihçi Nikki R. Keddie, "İslam'ın İsyanı" başlıklı makalesinde bu konuda şu yorumu yapar:

> Şu ihtimali dikkate almalıyız: Biz, birçok eğitimli genç Müslüman, sadece Müslüman oldukları için Batı'yı reddetmiyorlar. [Aksine] Batı'nın küresel hâkimiyetine tepki duydukları için İslamcı oluyorlar... Dolayısıyla radikal bir anti-emperyalizmin, ki buna kültürel anti-emperyalizm de dahildir, İslamcılığı ürettiğinden söz etmemiz gerekir; bunun tersinden [yani İslamcılığın anti-emperyalizm ürettiğinden] değil.[37]

Nikki R. Keddie'nin işaret ettiği "anti-emperyalist" dinamik, siyaseten Batı'ya siyaseten kızgın olan kimi Müslümanların niçin kendileri dindar olmasalar da bazen cihatçı gruplara sempati besleyebileceğini açıklamaktadır. Bir Amerikalı akademisyenin ifadesiyle, "Dar kot pantolonlar giyen genç Arap kızların bile, Üsame bin Ladin'i anti-emperyalist bir kahraman olarak övebilmesi" aynı realitenin işaretidir.[38]

Söz konusu "anti-emperyalist kahramanlar"ın diğer Müslümanlar arasında destek bulmak için kullandıkları en temel slogan ise şudur: "Ümmet topyekûn saldırı altında!" Dahası, yakın tarihi ve güncel olayları seçici ve taraflı okumalara tabi tutunca, bu mesajı destekleyecek pek çok delil ortaya koymak da mümkündür. Sözgelimi, Üsame bin Ladin, açıklamalarında sürekli olarak Müslümanların Filistin'de, Çeçenistan'da ya da Keşmir'de, başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere gayrimüslim güçler tarafından aşağılandığına, baskı gördüğüne veya öldürüldüğüne vurgu yapıyordu.[39]Ve sonra da, bütün Müslümanları, "düşmanın Müslüman ülkeleri yakıp yıktığı bir ortamda bireysel görev" olarak tanımladığı cihada katılmaya davet ediyordu.[40] (Başka bir deyişle, gelenekte *saldırı amaçlı cihat* yorumları var olsa da, Ladin'in sözünü ettiği şey *savunma amaçlı bir cihat*tı.)

İşte bu yüzdendir ki, eğer Batılılar İslamcılığı ve cihat hareketlerini etkisiz kılmak istiyorlarsa, yapmaları gereken, dünya Müslümanlarına İslam dininin saldırı altında *olmadığını* göstermektir. Aynı şekilde, Müslümanların Batı dünyasında bir düşmanlık, aşağılama veya ayrımcılığa maruz kalmaması, ve camilerinin, minarelerinin ve

tesettürlerinin yasaklanmaması, Müslümanların endişelerini giderecek ilave bir mesaj olacaktır.

Batılıların çoğu, bu barış ve saygı içerikli mesajı zaten verdiklerini düşünüyor olabilirler. 2009 yılında Ankara ve Kahire'de olumlu konuşmalar yapan ABD Başkanı Barack Obama gibi liderlerin mesajlarını hatırlatabilirler. Ancak, birkaç sebepten dolayı, söz konusu ılımlı mesajlar adreslerine tam ulaşmıyor.

Bir kere, Müslümanların birçoğu, Amerika Birleşik Devletleri'nin söyleminin, onun gerçek politikalarıyla örtüştüğüne inanmıyor. Ve Amerikan dış politikasının kendi toplumlarına zarar veren boyutlarına işaret ediyor. Listenin tepesinde, kırk yıldır süren ve modern Müslüman trajedisinin bir simgesi haline gelmiş olan Filistin meselesi yer alıyor. Amerika Birleşik Devletleri, bu konudaki tutumuyla, Müslüman dünyada tek taraflı ve adaletsiz bir biçimde İsrail yanlısı olarak algılanıyor. ABD'nin "Terörle Savaş"ının 2001 yılından itiraren yol açtığı sivil kayıplar ise, durumu daha da kötüleştirmiş durumda. Batılılar, "terörle mücadele"deki sivil kayıplara umursamazca "*collateral damage"* (yani kasti olmayan "ikincil zarar") diye bakıyorlar, fakat Müslümanların çoğunun gözünde bu masumların öldürülmesinden başka bir şey değil. Bir eleştirmenin çok güzel ifade ettiği gibi, "Bir adamın ikincil zararı", nihayetinde, "başka bir adamın oğlu."[41]

Buna karşılık, Amerikan dış politikasının Müslümanları destekler göründüğü bölgelerde, örneğin eski Yugoslavya'da, Amerika'nın imajı daha olumlu. Örneğin, nüfusunun yüzde 90'ından fazlası Müslüman olan Kosova, bugün dünyadaki en Amerika yanlısı ülkelerden biri. Türkiye'de de Amerika imajı, 1990'lı yılların sonuna dek Sırp saldırganlığına karşı

durduğu ve Ortadoğu'da barışı savunduğu için oldukça popülerdi, ama 2003'ten sonra Amerikan karşıtlığı tavan yaptı. Çünkü Irak Savaşı, Amerika Birleşik Devletleri'ni saldırgan bir ülke olarak yeniden tanımladı.

Dolayısıyla şu söylenebilir: Bugün Müslüman dünyada bazı fanatikler Amerika'dan Amerika *olduğu için* nefret ediyor olabilirler, ama Müslümanların çoğu Amerika'nın ne olduğuna değil *ne yaptığına* bakıyorlar.

İkinci problem, Müslümanların genellikle Batı'daki en düşmanca söylemleri duymaları. Örneğin Cumhuriyetçi Kongre üyesi Tom Tancredo, 2005 yılında Fox News haber kanalında "Amerika'nın İslamcı terörizme nihai cevap olarak Mekke'yi bombalayabileceğini" söylediğinde, Amerikalıların çoğu muhtemelen bu ifadeyi fark etmedi bile. Fakat ben ertesi gün Türkiye'deki İslami gazeteleri ve web sitelerini taradığımda şu tip başlıklar gördüm: "Amerika İslam'ı şimdi de Kâbe'yi vurmakla tehdit ediyor!" Burada gördüğümüz eğilim, yani kendi dışındaki medeniyeti onun en radikal unsurlarıyla algılama ve bu unsurları o medeniyetin esas gövdesiymiş gibi görme eğilimi, maalesef her iki medeniyette de yaygın. Her iki tarafın da medyası, diğer tarafın en şok edici unsurlarına odaklanıyor.

Batı'nın Müslümanların din özgürlüğüne yönelik kısıtlamaları da Batı'nın imajını karalıyor. Örneğin, İsviçre'nin, 2009 yılında düzenlenen bir referandumla ülke genelinde minareleri yasaklaması, pek çok Müslüman için sembolik bir çifte standart oldu. Bu olay sonrasında aldığım bir emailde kızgın bir okuyucu şöyle diyordu: "O övüp durduğunuz Batı'ya bakın. Onların özgürlüğü sadece ateistler ve

eşcinseller için, Müslümanlar için değil!” Kendisine İsviçre’de yapılan oylamanın, Amerika şöyle dursun, Avrupa’nın bile tamamını temsil etmediğini açıklamaya çalıştım, ama eminim ki onun gibi düşünen milyonlarca kişi vardı. Diğer tarafta ise, Suudi Arabistan’ın kendi topraklarında tek bir kilise inşaatına bile izin vermediğini öğrenen ve bunu “İslamın emri” sanan milyonlarca Amerikalı var. Çoğunun, Müslüman çoğunluklu nüfusa sahip ülkelerin neredeyse hepsinde kiliseler bulunduğundan haberi yok.

Doğu ve Batı arasındaki uçurum, zamanın algılanması bakımından da oldukça derin. Amerikalılar genellikle güncel olayları tartışıp değerlendirirken, Ortadoğu’da yaşayan insanlar bu olaylara tarihsel bir derinlik içinde bakıyorlar. Örneğin ABD ordusu 2003’te Irak’ı işgal ettiğinde, Amerikalıların birçoğu bunu *neocon*ların yeni vizyonu ve Donald Rumsfeld’in yeni askeri stratejileri sonucunda gerçekleşen devrimsel bir savaş olarak değerlendirmişti. Ortadoğuluların gözünde ise olay, Haçlı Seferleri, Moğol İstilası, Napolyon fetihleri ve Avrupalı sömürgecilere kadar giden uzun bir tarihe eklemleniyordu.

Doğu ve Batı arasında kültürel düzeyde de büyük farklar var. Batı’nın materyalist ve hedonist (hazcı) pop kültürü, Müslüman dünyadaki geleneksel değerle çatışıyor. Fakat Batı’nın başka bir yüzü daha var ki, bunun Müslümanlarca daha kabul edilebilir olduğunu belirmek gerek. Ben kendi çocukluğumdan hatırlıyorum ki mütedeyyin dedem ve onun nice komşusu bir Amerikan dizisi olan *Küçük Ev’i* severek izlerlerdi. Çünkü o dizide sunulan aile değerleri, Hıristiyan temelli olsa bile, Müslümanlarda saygı

uyandırıyordu. (Buna karşılık *Sex and the City*, Müslümanlar için elbette saygı değil tepki kaynağıdır!) Bu gibi örneklerden yola çıkılarak denebilir ki, muhafazakâr Müslümanların itici bulduğu Batı, oradaki Hıristiyan değerleri değildir – bu değerler İslam'a karşı hasmane bir tutuma dönüşmedikçe. Muhafazakâr Müslümanların asıl itici bulduğu Batı, Hıristiyan değerlerinden yoksun olan Batı'dır.

Eğer çağımızda yaşayan "Romalılar" Müslüman dünyadaki "Zealotlar"ı yatıştırmak istiyorlarsa, bu noktaları düşünmeleri akıllıca olur. Fakat bizim de "Yahudiler" olarak (elbette Müslümanları kastediyorum) üzerimize düşen sorumluluklar vardır. Ve bunlardan biri, hikmet sahibi bir Nâsıralının (Hz. İsa'nın) bundan iki bin yıl önce yaptığı bir şeyi yapmaktır: Zealotlara, ve onların kökeni olan Ferisilere, bir "yeryüzü krallığı" peşinde koşarken, Allah'la olan bağlarını zayıflattıklarını göstermek.

Marksizm-Leninizm'in gölgesi

Ne kastettiğimi açıklamak için üniversitenin ikinci sınıfını okuduğum yıla, 1992 senesine geri döneyim. O senenin bir gününde liseden tanıdığım uzak bir arkadaşıma rastlamıştım Lise yıllarında öyle çok dindar birisi değildi. İstanbul'daki pek çok zamane genci gibi, arabalara ve kızlara olan ilgisi, camiye ve ibadete olan ilgisinden fazlaydı. Bu yüzden onun bir süre önce beş vakit namaza başladığını öğrendiğimde epeyce şaşırdım. "Çok iyi" dedim okul kantininde karşılıklı kahve içerken. "Ama bu noktaya nasıl geldin?"

Verdiği cevap şaşırtıcıydı. “Televizyonda Amerikan uçaklarının Bağdat’ı bombaladığını gördüm” dedi ve ekledi: “O kadar sinirlendim ki, olanlara karşı çıkmak için bir şeyler yapmak istedim ve namaza başladım.”

Arkadaşımın bahsettiği savaş, 1991’deki Körfez Savaşı’ydı. (Çok daha korkunç olan 2003 Irak Savaşı’ndan sonra ne yaptığını Allah bilir.) Anlattığına göre ailesi kısmen Arap kökenliydi ve Bağdat’ta uzaktan akrabaları vardı. CNN ekranlarında Bağdat’ın bombalandığını seyretmesi, anlaşılan, hislerini kışkırtarak onda ani bir dindarlık patlamasına yol açmıştı.

Ancak bir ibadeti böylesi siyasi bir dürtüyle yapmak, benim için yeni bir şeydi. Çocukluğumda dedemden öğrendiğim namaz, Allah’a ibadet etmek, O’nun lütfuna mazhar olmak ve ruhu kötülüklerden arındırmak gibi dini sebeplerle kılınırdı; akşam haberlerinde seyrettiğimiz görüntüleri protesto etmek için değil.

Benim kanaatim odur ki, sözünü ettiğim arkadaşımın hikâyesi, 20. yüzyılda Müslüman dünyada ortaya çıkan daha geniş bir olguya ışık tutmaktadır. Batı’nın İslam dünyasındaki politikalarına karşı direnç arttıkça, bu direnç büyük bir dini motivasyona dönüşerek hakiki dindarlığın yerini almaya başlamıştır. Öyle ki, İslamcı ideolojinin kurucuları ve takipçileri, İslam’ı, Kur’an’da tarif edildiği gibi Allah’ın rahmetine ve ebedi kurtuluşa giden bir yol olarak değil, daha çok, Müslümanların Batı hâkimiyetindeki dünya sistemini yenmelerine yol açacak siyasi bir ideoloji olarak tanımlamışlardır.

Örneğin Pakistanlı İslamcı düşünür Mevdudi 1941 yılındaki bir metninde, “İslam, hükümetleri alaşağı eden devrimci bir doktrin ve sistemdir” diye yazmış ve

eklemişti: “İslam evrensel sosyal düzeni devirmek... ve yepyeni bir yapı kurmak ister... İslam, dünyayı ister.”[42]Mevdudi’nin sözünü ettiği bu “İslam”, başka her şeyden çok Marksizm-Leninizm’e benziyordu. Zaten Mevdudi de söz konusu sol ideolojiden fazlasıyla etkilenmişti. Her ne kadar Marksizm’i liberalizmle beraber seküler Batı’nın ürünleri olarak kınasa da, Marksist terminoloji ve pratikten pek çok unsur devşirdi.[43]Nitekim 1940’lı yıllarda Mevdudi’nin bazı hayranları onu açıkça “sosyalizm ile İslam arasında bir sentez”in babası olarak resmettiler.[44]Mevdudi’nin kendisi de, tasavvur ettiği “İslami devlet”in, bütün toplum üzerinde egemenlik kurma bakımından, “faşist ve komünist devletlerle bir tür benzerlik taşıdığını” ifade etmişti.[45]

Bu totaliter devletin asıl misyonu, şeriatı bütün topluma –hatta bütün dünyaya– dayatmaktı. Ama hangi şeriat? Modern öncesi dönemde, bu sorunun cevabı devlet tarafından verilmiyordu. Daha önce gördüğümüz gibi, farklı âlimler tarafından farklı şeriat ekolleri geliştirilmişti ve kişiler ve cemaatler bunların arasında tercih yapabilme imkânına sahipti. İslam âleminde yaşayan gayrimüslimler ise zaten şeriata değil kendi özel hukuklarına sahiptiler.

Kısacası klasik dönemde hukuk sistemi çoğulcuydu, çünkü hukuk bölgesel değil kişiseldi. (Bütün ülkede geçerli bir standart hukuk yoktu; kişilerin tabi olduğu farklı hukuklar vardı.) Osmanlılar 19. yüzyılda hukukun bölgesel olduğu ve bütün vatandaşları eşit biçimde bağladığı yönündeki modern ilkeyi benimsediler – *Mecelle* adlı bir kanun kitabı oluşturarak şeriatı standartlaştırdılar. Fakat Osmanlılar bu standartlaşmayı, “Zamanın değişmesi hükümlerin değişmesini meşrulaştırır” diyerek, yani

şeriatı reforma tabi tutarak ve daha ileriki reform ihtiyacını kabul ederek yaptılar.

Gelgelelim, İslamcı proje, on dört yüzyıl öncesinin normlarına göre geliştirilmiş olan "orijinal şeriat"ı herkese dayatmayı amaçladı. Üstelik, şeriatın yürütmenin başındaki iktidarlar üzerinde bir denetleme vazifesi gördüğü klasik dönemden farklı olarak, onu iktidarın bir aracı olarak gördü. Modern devletin güçlü araçları ile modern öncesi hukuk standartlarının bu bileşimi, çok baskıcı bir sistem ortaya çıkaracaktı. Bu sistemin, Kur'an'ın öncelikli meselesine, yani insanların dindarlığına hizmet edip etmediği ise sorgulanmadı bile. Çünkü mesele o değildi. Mesele, Müslümanlara dünyevi zaferler kazandıracağına inanılan "mükemmel bir sistem" kurmaktı.

İslamcılığın Allah'tan uzaklaşması

Dolayısıyla, denebilir ki, din adına kopardığı bütün yaygaraya rağmen, İslamcılık aslında "seküler" bir siyasi projeydi. Bu, İslamcıların sloganlarında da belliydi aslında. Örneğin 1928 yılında İslamcılığın (Mevdudi'nin Cemaat-i İslami hareketiyle birlikte) iki direğinden biri olan Müslüman Kardeşler [*İhvanü'l-Müslimin*] hareketini kuran Mısırlı aktivist Hasan el-Benna, "İslam"ı hem sosyalizm hem kapitalizmle kıyaslamış ve her ikisinden de üstün olduğunu savunmuştu.[46]Problem sadece bu söylemin sığlığı değildi (çünkü İslam bir yönetim biçimi önermez). Asıl problem, İslam'ın şahsi dindarlıktan yoksun bir "siyasi sistem" seviyesine indirgenmiş olmasıydı.

İslamcılığın imani esaslar ve hedefler yerine politik hedefleri nasıl öncelediği, Batılı akademisyen Wilfred

Cantwell Smith'in, Mısır gazetesi *Mecelletü'l-Ezher*'in 1930'dan 1948 yılına kadar geçirdiği dönüşümü araştırdığı çalışmasında çarpıcı bir şekilde görülür. O yıllarda gazetenin iki editörü vardır. İlki, geleneksel bir Müslüman olan ve gazeteyi 1930'dan 1933'e kadar yöneten el-Hızır'dır. Hızır, Smith'in ifadesiyle, dini "siyasi ve tarihi bir olgu olmaktan çok, aşkın bir fikir olarak" görüyordu ve Müslüman davranışını eleştirmekten de hiç çekinmiyordu. Gazete makalelerinde de ahlaki öğütler ve teolojik tefekkürler ana ağırlığı oluşturuyordu. Örneğin tabiatın olağanüstü güzelliği, Allah'ın kudretinin bir işareti olarak yorumlanıp vurgulanan meselelerden biriydi. Dergideki övgülerin birinci objesi, Allah'tı.[47]

1933 yılında ise derginin yönetimi bir İslamcı olan Ferid Vecdi'ye geçti ve içerik giderek siyasallaşmaya başladı. Vecdi'nin temel amacı, okuyucularını, İslam'ın Batılı sistemlere nazaran mükemmel bir "sistem" olduğu hususunda ikna etmekti. Diğer bir ifadeyle, "İslam'ın insani gerçekliği, yeni övgü objesiydi" ve "bu dünyevi değer, bir anlamda, aşkın Tanrı'yla yer değiştirmişti." Smith'e göre, Vecdi'nin dergisine "çarpıcı bir din-dışılık" hâkimdi. Öyle ki derginin sayfaları artık Allah'tan çok daha az söz ediyordu.[48]

Allah'ı ardında bırakan bu zihniyet –belki de bir ilahi hikmet gereği– insanlara pek bir hayır getirmedi.

İslamcılar, iktidara geldikleri ülkelerin hiçbirinde –örneğin İran, Sudan ve Afganistan'da– vaat ettikleri yeryüzü cennetini kuramadılar, aksine son derece başarısız oldular. Çünkü iktidara getirdikleri şey "İslam" değildi, İslam kisvesi altındaki bir totaliterlikti. Ve her totaliterlik başarısız olmaya mahkûmdur.

Yine de, İslamcıların bu deneme-yanılma sürecine girmesine izin verilmesi, test edilmemiş bir ütopyaya sarılmalarından daha iyiydi belki de. Çünkü siyasi arenada mücadele etmelerine izin verilmeyen ülkelerdeki İslamcılar daha radikal bir çizgiye kaydılar ve bazıları en sonunda şiddete yöneldiler. Mesela, Mısır'da Müslüman Kardeşler'in ülkenin "Herodes"leri –Nâsır, Sedat ve Mübarek– tarafından sert bir şekilde sürekli baskı altında tutulması, hareketin içinden silahlı grupların çıkmasına yol açtı. Mevdudi'nin Arap mukabili Seyyid Kutub, Mısır'ın korkunç hapishanelerinde işkence görmesinin sonucunda, giderek keskinleşen bir ideoloji inşa etti ve yaptığı cihat çağrısıyla birçok radikale ilham verdi. Bunlar arasında Mısır hapishanelerindeki işkenceden kendi payına düşeni aldıktan sonra El-Kaide'nin beyni haline gelen Eymen ez-Zevahiri de vardı.[49]

Bu günümüz Zealotlarının öyküleri, 11 Eylül 2001 günü çağımızın Roma'sının tam kalbine saldırmalarından bu yana, Batı dünyasında da bilinir hale gelmiş durumda. O trajik terör olaylarından beri, kaygılı Amerikalılar ve diğer Batılılar "radikal İslam meselesi"ni tartışıp duruyorlar.

Ancak eşit derecede önemli bir tartışma, İslam'ın barışçıl ve özgürlükçü yorumlarının nasıl gelişebileceği üzerine yapılmalıdır. Bu yönde bir çözüm olarak sunulan laikçi (sekülerist) projenin çözümün değil sorunun bir parçası olduğunu bu kitapta gördük. Bu projenin Müslümanları dinden uzaklaştırma çabası, otoriter rejimler yaratmaktan başka bir işe yaramadı. Sekülerist projenin daha ılımlı versiyonlarının bile bir çözüm sunması zordur, çünkü Müslüman toplumların dini arayışlarına cevap vermekten uzaktırlar ve uzak kalmaya da devam

edeceklerdir. (Unutmayalım ki, giderek sekülerleşen bir dünyada değil, aksine giderek daha da dindarlaşan bir dünyada yaşıyoruz.[50])

Fakat yine bu kitapta gördüğümüz bir gerçek daha var: Sözünü ettiğimiz iki zıt proje –laik ve İslamcı otoriterlik– bir yüzyıl önce Müslüman toplumların karşısında duran yegâne seçenekler değildi. Liberal siyasetle Müslüman değerleri sentezleyen bir İslami modernlik çabası da vardı. Peki, acaba İslami modernlik beyhude bir çaba mıydı, yoksa hâlâ bir şansı var mıdır?

Bu, kimileri Müslüman kimileri de gayrimüslim pek çok politik düşünürün son yıllarda kafa yorduğu bir sorudur. En enteresan cevap ise, tanıdık bir yerden gelmektedir: Türkiye.

1 Benjamin R. Barber, *Fear's Empire: War, Terrorism, and Democracy* [Korku İmparatorluğu: Savaş, Terörizm ve Demokrasi] (New York: W. W. Norton, 2003), s. 187.

2 Gavin D. Brockett, "Collective Action and the Turkish Revolution: Towards a Framework for the Social History of the Atatürk Era, 1923-38" [Toplu Eylem ve Türk Devrimi: Atatürk Döneminin Sosyal Tarihi İçin Bir Çerçeveye Doğru: 1923-38], *Middle Eastern Studies* 34, No. 4 (Ekim 1998): 49.

3 a.g.e., s. 50.

4 a.g.e., s. 53.

5 Nur Yalman, "Some Observations on Secularism in Islam: The Culture Revolution in Turkey" [İslam'da Laiklik Üzerine Bazı Gözlemler: Türkiye'de Kültür Devrimi], *Daedalus* 102, No. 1 (Kış 1973), s. 161.

6 Lewis, *The Middle East*, s. 311.

7 *Akl-i Selim* (İstanbul, 1929) içinde, s. 393; aktaran: M. Şükrü Hanioğlu, "Garbçılar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on Formal Ideology of the Turkish Republic", *Studia Islamica* 86 (1997): 147.

8 Abdullah Cevdet'ten karısı Fatma Hanım'a tarihsiz mektup (1925). Cevdet, ayrıca Mustafa Kemal'le buluşması hakkında bilgi vermektedir: Abdullah

Cevdet, “Gazi Paşa’nın Köşkünde”, *İçtihad* 194 (15 Aralık 1925), s. 3813-3816; aktaran: Hanioğlu, “Garbçılar”, s. 147.

9 Erik Jan Zürcher, *Turkey: A Modern History* (Londra: I. B. Tauris, 2004), s. 168 [*Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, Çev. Yasemin Saner Gönen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008)]. Zürcher’in Terakiperver Cumhuriyet Fırkası hakkında yazdığı kitap: *Political Opposition in the Early Turkish Republic: The Progressive Republican Party, 1924-1925* (Leiden: E. J. Brill, 1991) [*Cumhuriyetin İlk Yıllarında Siyasal Muhalefet: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-1925)*, Çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003].

10 Tarihçi Zafer Toprak, gazeteci Neşe Düzel’e verdiği bir röportajda: “Atatürk Fransa’nın 3. Cumhuriyeti’ni Kurdu”, *Taraf*, 10 Ekim 2008.

11 Erik Jan Zürcher, konuyla ilgili tespitlerini Bilgi Üniversitesi’nde düzenlenen ‘Türkiye’de Sekülerleşme ve Modernleşme” programında aktarmıştı, İstanbul, 14 Ekim 2009.

12 Şerif A. Mardin, “Ideology and Religion in the Turkish Revolution” [Türk Devriminde İdeoloji ve Din], *International Journal of Middle Eastern Studies* 2, No. 3 (Temmuz 1971): 208.

13 “Her yeri dolduran Türktür. Ve her yanı aydınlatan Türk’ün yüzüdür.” *Diyarbakır Gazetesi*, 6 Eylül 1932; aktaran: *Atatürk yılında Diyarbakır*, *Kara-Amid* dergisinin 15. cildi, Diyarbakır, 1981, s. 8.

14 Ziya Gökalp gibi mutedil milliyetçiler Türklüğü kültürel bir kimlik olarak tanımladılar. Buna karşın, Yusuf Akçura gibi radikal isimler etnik saflığı vurguladılar. Kemalizm, özellikle 1930’lu yıllarda, Akçura’nın yaklaşımını benimsedi ve Orta Asya kökenli “Saf Türkleri” övdü. Büşra Ersanlı, “Bir Aidiyet Fermanı: ‘Türk Tarih Tezi’”, *Milliyetçilik* içinde, Haz. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), s. 802.

15 Martin van Bruinessen, “Race, Culture, Nation and Identity Politics in Turkey: Some Comments.” [Türkiye’de Irk, Kültür, Ulus ve Kimlik Siyaseti: Bazı Yorumlar]. Bu makale Mica Ertegün Yıllık Türkiye Araştırmaları workshop’unda sunuldu; Department of Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton, NJ, 24-26 Nisan 1997.

16 İngiliz gazeteci Grace Ellison 1928’lerde Kemalizmin yavaş yavaş “yeni bir din” olmaya başladığını gözlemlemişti; aktaran: Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetiminin Kuruluşu* (İstanbul: Turkiye Araştırmaları Dizisi, 2005), s. 332-338.

17 “Ey Samsun’da karaya çıkan ilâh”, Behçet Kemal Çağlar’ın “Bizim Mevlüt” adlı şiirinden.

18 “Kâbe Arabın olsun, Çankaya bize yeter!”, Kemalettin Kamu’nun “Çankaya” adlı şiirinden.

19 Taha Akyol, *Ama Hangi Atatürk* (İstanbul: Doğan Kitap, 2008), s. 179.

20 Eran Lerman, "Mevdudi's Concept of Islam" [Mevdudi'de İslam Kavramı], *Middle Eastern Studies* 17, No. 4 (Ekim 1981): 493.

21 Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India: A Sosyal Analysis* [Hindistan'da Modern İslam: Sosyal Bir Analiz] (Londra: Gollancz, 1946), s. 149.

22 a.g.e., s. 68.

23 Pipes, *In the Path of God*, s. 122. Pipes'ın belirttiği gibi, Nisan 1967'de yayımlanan bu makaleye kamuoyu tepkisi o kadar büyük oldu ki, Suriye rejimi derginin o sayısını toplatmak zorunda kaldı, makale için Amerikan ve İsrail ajanlarını suçladı ve yazarla dergi editörünü şiddetli bir şekilde cezalandırdı. Yine de, durumu kurtarmaya dönük bu eylemler muhtemelen rejimin gerçek niyetlerini örtmede yeterli olmadı.

24 Stephanie Cronin, Haz., *The Making of Modern Iran: State and Society under Riza Shah, 1921-1941* [Modern İranın Oluşumu: Rıza Şah (1921-1941) İdaresinde Devlet ve Toplum] (New York: Routledge Curzon, 2003), s. 202.

25 a.g.e., s. 202-204.

26 a.g.e., s. 202.

27 Stephen Kinzer, *Reset: Iran, Turkey, and America's Future* [Yeniden Başlat: İran, Türkiye ve Amerika'nın Geleceği] (New York: Times Books, 2010), s. 78.

28 Cronin, Haz., *Making of Modern Iran*, s. 196.

29 a.g.e., s. 199.

30 Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri,* (İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 1981), s. 222-225. Güngör'ün atıf yaptığı kitap: Arnold Toynbee, *Civilization on Trial* [Medeniyet Yargılanıyor] (Oxford: Oxford University Press, 1948).

31 *Jewish Encyclopedia*, "Helenizm", http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?letter=H&-artid=567.

32 a.g.e.

33 Mal Couch, Haz., *A Bible Handbook to the Acts of the Apostles* [Resullerin İşleri'ne Dair Kitabı Mukaddes Kılavuzu] (Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2004), s. 192.

34 a.g.e.

35 James C. Vanderkam, *An Introduction to Early Judaism* [Erken Dönem Yahudiliğe Giriş] (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001), s. 41.

36 Uzun zamandır Amerika'nın Ortadoğu'da takip ettiği politika, bölgede Batı yanlısı diktatörleri desteklemek şeklinde oldu. George W. Bush döneminde dışişleri bakanı olan Condoleezza Rice, Amerikan politikasının bu yanlışını açık bir dille ifade etmişti. Rice, 2006 yılında bir röportajında şunları söyledi: "Biz Ortadoğu halklarının demokratik bir geleceği hak ettiklerine gerçekten inanıp inanmadığımız konusunda net olmak zorundayız. Maalesef Amerikan başkanları 60 yıldır bu konuda açık bir ifade kullanmak istemediler. Biz Amerika olarak sadece istikrarla ilgilendik, demokrasiyle değil. Ve sonuçta her iki hedefimize de ulaşamadık." "Woman of the World" [Dünya'nın Kadını], Condoleezza Rice ile röportaj, *Reader's Digest*, Eylül 2006.

37 Keddie, "The Revolt of Islam", s. 90.

38 Henry Munson, "Lifting the Veil: Understanding the Roots of Islamic Militancy" [Peçeyi Kaldırmak: İslami Militanlığın Köklerini Anlamak], *Harvard International Review* 25, No. 4 (2004).

39 Thomas Hegghammer, "Jihad Studies" [Cihat Araştırmaları], *Sunday Times*, 2 Nisan 2008.

40 Bin Ladin'in 1998'deki Amerika'ya cihat fetvasından; Catherwood'dan alıntı, *Brief History of the Middle East*, s. 257.

41 "İkincil zarar" sözü Jeff Danziger'in karikatüründen, *New York Times*, Ağustos 8, 2006.

42 Bkz. Yvonne Haddad, *Islamists and the Challenge of Pluralism* [İslamcılar ve Çoğulculuk Tehdidi] (Washington, DC: Center for Contemporary Arab-Studies and Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, 1995), s. 10.

43 Lerman, "Mevdudi's Concept of Islam", s. 504.

44 Smith, *Modern Islam in India*, s. 149.

45 Charles J. Adams, "Mevdudi and the Islamic State" [Mevdudi ve İslam Devleti], *Voices of Resurgent Islam* [Yeniden Dirilen İslam'ın Sesleri] içinde, Haz. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1983), s. 119-121.

46 Daniel Pipes, *Militant Islam Reaches America* [Militan İslam Amerika'ya Uzanıyor] (New York: W. W. Norton, 2003), s. 8.

47 Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* [Modern Tarihte İslam] (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), s. 94-95; Armstrong, *A History of God*, s. 367.

48 Armstrong, *A History of God*, s. 367.

49 İşkence ile radikalleşme tecrübesi arasındaki bağlantı için bkz. Chris Zambelis, “Is There a Nexus between Torture ve Radicalisation?” [İşkence ile Radikalleşme Arasında bir Bağlantı Var mı?], *Terrorism Monitor* (Jamestown Foundation) 6, No. 13 (26 Haziran 2008).

50 Bkz. Peter L. Berger vb; haz., *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics* [Dünyada Laikliğin Gerilemesi: Yeniden Canlanan Din ve Dünya Siyaseti] (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999).

Sekizinci bölüm

Türkiye’de filizlenen İslami liberalizm

Ortadoğu için bir türlü liberal bir kalkınma programı göremiyor olmamızın sebebi, belki de bunun mutlaka İslam’a rağmen ortaya çıkacağını varsaymamızdır.

–Leonard Binder, *İslami Liberalizm*[1]

Türkiye 2008 yılına çok hararetli bir tartışmanın gölgesinde başladı. Mesele, kız öğrencilerin üniversiteye başörtüsüyle devam edip edemeyeceğiydi – ki bu, laikliğe sıkı sıkıya bağlı Anayasa Mahkemesi tarafından 1989 yılında yasaklanan Türkiye hariç, özgür dünyanın tamamında izin verilen bir uygulama idi. 2007 Temmuzunda önemli bir seçim galibiyeti kazanmış olan Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti), başörtüsünü en azından üniversite kampüsünde serbest bırakmak istiyordu. Zaten, parti üyelerinin birçoğunun eşi ve kızları da başörtüsü takıyorlardı.

Şubat ayında Ak Parti, Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde grubu bulunan diğer iki partinin desteğiyle, anayasaya iki cümle ilave eden bir değişikliği kabul etti. Bunların ilki her vatandaşın “her türlü kamu hizmetlerinden yararlanmada” eşit olduğunu vurgulayan bir maddeydi. Diğer madde ise yüksek eğitim hakkını güvence altına alıyordu: “Kanunda açıkça yazılı olmayan herhangi bir sebeple kimse yüksek öğrenim hakkını kullanmaktan mahrum edilemez.”

Bu maddeler, çoğu insana sağduyulu cümleler gibi görünebilirdi, ama Türkiye’nin militan laikleri için

“geri kafalı” muhafazakâr Müslümanlara üniversite kapılarını açan kabul edilemez bir sapma anlamına geliyordu. Nitekim çok geçmeden Anayasa Mahkemesi duruma el koydu. Sadece kendi yetkisini aşarak anayasa değişikliğini geçersiz saymakla kalmadı, aynı zamanda Ak Parti’ye ülkenin nevi şahsına münhasır laikliğini çiğnediği için ağır bir para cezası verdi. Öyle ki, daha birkaç ay önce yüzde 47’lik bir oy alan iktidar partisi, o güne dek iki düzineden fazla partinin resmi ideolojiyle çeliştiği için gömüldüğü Türkiye siyasi mezarlığını boylamaktan kıl payıyla kurtuldu.

“Özgürlük” ve “laiklik” kavramlarının birbirine zıt sloganlar haline geldiği bu siyasi gerilimin ortasında, ilginç bir ses yükseldi. Hem de, tam da eğitim hakları tartışma konusu yapılan başörtülü öğrencilerden. “Henüz Özgür Olmadık” başlığını taşıyan bir web sitesinde, üç yüz kız öğrenci, şu bildirinin altına imza koymuşlardı:

> Üniversite kapısı sert bir şekilde yüzümüze kapatıldığı günden bu yana yaşadığımız acılar bize bir şey öğretti: Gerçek sorunumuz insanların hayatlarına, görünüşlerine, sözlerine, düşüncelerine müdahale edebilme hakkını kendinde gören yasakçı zihniyettir.
>
> Başını örttüğü için ayrımcılığa uğrayan kadınlar olarak bütün samimiyetimizle açıklıyoruz ki;
>
> üniversitelere başımızı örterek girmekle mutlu olmayacağız.
>
> Ta ki:
>
> Kürtlerin ve ötekileştirilenlerin kendilerini bu ülkenin asli unsuru hissetmesi için gereken hukuki ve psikolojik ortam oluşturulmadan,
>
> Acımasızca işlenen cinayetlerin gerçek sorumlularına ulaşılmadan,
>
> 301 davalarını bitirecek düzenleme yapılmadan,
>
> Azınlık vakıflarının üzerinde pişkince oturanların rahatı bozulmadan,
>
> Alevilerin ibadetini kültürel aktivite, ibadet evlerini de kültür merkezi olarak görmekte ısrar etmekten vazgeçilmeden,

Üniversitelerden sudan sebeplerle atılan arkadaşlarımız geri dönmeden,

Yasakçı zihniyet bize ne zaman, nerelerde ve nasıl örtüneceğimizi dayatmaktan vazgeçmeden,

Üniversitelerin bilimsel özgürlüğünün önündeki en büyük engel YÖK kaldırılmadan…

Kısacası;

12 Eylül darbe anayasasını esamesi okunmayacak şekilde ortadan kaldırıp yeni, sivil bir anayasaya yapılmadan mutlu olamayacağız.

Birimizin diğerimiz için tehlike olduğu korkusunu yayıp bizi birbirimize düşürerek bu adaletsiz düzenini devam ettiren yasakçı zihniyet tamamen ortadan kalkmadan hiçbir özgürlük tam özgürlük değildir.

Özgürlüklerin kısıtlanmasının ne demek olduğunu bilen insanlar olarak, bundan sonra da her türlü ayrımcılığın, hak ihlalinin, baskının, dayatmanın karşısında olacağız.

Unutulmamalı ki;

“Gökler ve yer adaletle ayakta durur.” (Hz. Muhammed)[2]

Hem son derece liberal hem de son derece İslami olan bu mesaj, medyada yankılanarak kısa sürede popüler oldu. İmza sahiplerinin sayısı birkaç hafta içinde 1200’e ulaştı. Çok geçmeden, insiyatifi başlatan üç genç kadın, Neslihan Akbulut, Hilal Kaplan ve Havva Yılmaz, *Henüz Özgür Olmadık* adında bir kitap çıkardılar. Kitabın sunuş kısmında, web sitelerine koydukları sloganın aynısını kullanmışlardı: “Söz konusu özgürlükse hiçbir şey teferruat değildir.”

Bu ise, 1990’ların başında gelişmeye başlayan önemli bir olgunun sadece tek bir örneğiydi: ülkenin dindar Müslümanlarının liberal siyasi fikirleri giderek daha fazla kabullenmesi ve savunması. Aslında, Türkiye’deki liberal ve İslami akımlar bu dönemde birbirine o kadar yaklaştı ki, radikal laikler tarafından birleşik bir cephe olarak görülmeye başladılar. Laik kesimin kullandığı bazı “nefret kelimeleri” bile bu İslami-liberal sentezi yansıtıyordu. Başı örtülü

kadınlara “karafatma” diye hakaret eden bu kesim, İslami liberalleri ise kendince “takkeli liboş” diye aşağılıyordu.

Ve tüm bu enteresan tablonun nasıl ortaya çıktığı, incelenmeye değer bir hikâyeydi.

“Taşra” karşısında “merkez”

Bir önceki bölümde, Türkiye bahsini Kemalist devrimde bırakmıştık. Bu devrim, Türkiye’yi Osmanlı geçmişinden koparma ve 19. yüzyıl Avrupasının radikal laikliğinden türeyen fikirlere göre yeniden yaratma çabasıydı. Bu vizyona göre, İslam’ın toplumsal hayata herhangi bir etkide bulunulmasına izin verilmezdi. Kemalist tek parti rejiminin genel sekreteri Recep Peker’in 1936’daki ifadesiyle, “Türkiye’de din telakkisinin hududu, yurttaş vücudunun cildini aşamaz”[3] idi. Yani din, sadece yurttaşların “vicdanlarında” yer alabilir, oradan çıkıp toplumsal hayatta kendini ifade edemezdi. Dini eğitime, dini cemaatlere, dini derneklere izin verilemezdi. Bu dini kurumları devletin saldırısından koruyan Amerikan Anayasası’nın Birinci Ek Maddesi gibi hukuki düzenlemeler ise düşünülemezdi elbette.

Söz konusu Kemalist vizyon 1925’ten 1945’e kadar geçen yirmi yıl içinde, bürokrasi, ordu, yargı ve üniversiteler dahil olmak üzere Türk toplumunun “merkez”ine başarıyla hâkim oldu. Örneğin üniversitelerin “temizlenmesi” 1933 yılında yürürlüğe giren “üniversite reformu”yla gerçekleştirildi. “Türk ırkı”nın Ari kökten geldiğini savunan sözde-bilimsel teoriler de dahil olmak üzere Kemalist ideolojiyle hemfikir olmayan profesörler, bir gecede işlerini kaybettiler. Öyle ki İstanbul Üniversitesi öğretim

üyelerinin neredeyse üçte ikisi, “gerici” kabul edilerek üniversiteden kovuldu.

Laikler toplumun “merkezinde” bu şekilde hâkimiyet kurarken, İslam da ancak onun “çevre”sinde nefes alabildi – kırsal bölgelerde, küçük kasabalarda ve alt sınıflar arasında.[4] Bunun sonucunda da, Osmanlı elitinin rafine İslam geleneği kaybolurken; din, eğitim ve sosyo-ekonomik seviyesi nispeten daha düşük kitlelerin kültürünün bir parçası haline geldi. Üst sınıfa mensup laik Türklerin dindarlık ile “köylülüğü” onyıllarca özdeş görecek olması bundandı.

Yine de, Osmanlı döneminde İslami seçkinler tarafından geliştirilen liberal düşüncelerin bazıları Cumhuriyet Türkiyesine bir şekilde girmenin yolunu bulacaktı. Ve bu köprüyü kurmada hiç kimse, Said Nursi isimli sıradışı bir âlim kadar etkili olmayacaktı.

Said Nursi, “Zamanın harikası”

1878 yılında Doğu Anadolu’nun Nurs adında fakir bir köyünde dünyaya gelen Said Nursi, güçlü bir imana ve entelektüel meraka sahip bir öğrenci olarak sivrildi. Kur’an, hadis ve diğer İslami kaynakları tahsil ettiği medreselerdeki hocaları onun keskin hafızasından ve zekâsından o kadar etkilendiler ki, ona sonradan lakabı haline gelecek olan “Bediüzzaman” (Zamanın Harikası) adıyla hitap etmeye başladılar.

Genç Said, on beş yaşındayken, *Rüya* adlı bir kitap okudu ve bundan çok etkilendi. Kitap yirmi yıl önce (Altıncı Bölüm’de bahsi geçen) ünlü Genç Osmanlı Namık Kemal tarafından kaleme alınmış, hürriyete dair alegorik bir övgüydü. İslami liberal Namık Kemal,

kitapta hürriyeti Osmanlı vatandaşlarının tümünü otoriter yönetimden özgürleştirecek ve onlara haklar, ilerleme ve zenginlik kazandıracak bir peri gibi tasvir etmişti. Bu vizyondan etkilenen genç Said, yıllar sonra, "...tâ o vakitte, meşhur Kemâl'in *Rüyâ*'sıyla uyandım" diye yazacaktı.[5]

Nitekim otoriter yönetimlere muhalefet, özgürlük ve demokrasi vurgusu, gençlik yıllarından 1960'taki vefatına dek, Said Nursi'nin –ve onun Cumhuriyet Türkiyesinde yetişen milyonlarca takipçisinin–önemli temaları olacaktı.

Nursi'nin önem atfettiği başka bir konu, modern bilimdi. Onun dönemindeki medreseler son derece muhafazakâr ve içine kapalı kurumlar haline gelmişti. Bu mekteplerde sadece "İslami ilimler" öğretiliyor, fizik, kimya veya biyoloji gibi modern bilimler görmezden geliniyordu. Modern bilimler Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyılın başlarında açmış olduğu Fransız tarzı okullarda öğretilmeye başlandı. Ancak bu modern okullardan mezun olanlar sadece bilimin değil bilimciliğin de –"bilim her konuda nihai yol göstericidir ve dine alternatiftir" fikri– takipçisi oluyorlardı. Başka bir ifadeyle, klasik İslami eğitim bilimsiz din öğretiyorken, modern okullar da din-dışı (hatta din karşıtı) bilim öğretiyorlardı.

Nursi'nin düşüncesine göre çözüm, modern müfredata sahip yeni medreseler açmaktı. Dolayısıyla modern bir "İslam üniversitesi "için planlar yaptı. Kasım 1907'de de Sultan II. Abdülhamid'le yüz yüze görüşmek ve onun ihsanına mazhar olmak amacıyla uzun bir yol katederek İstanbul'a geldi. Bu taşralı Kürdün kendine güveni ve tutkusuna şaşıran sultanın sekreterleri ise, koca halifeyle kişisel görüşme talep eden Nursi'nin aklından zoru olduğunu düşündüler.

Nihayetinde, Nursi, projesi için aradığı resmi desteği elde etmekte başarısız oldu. Fakat imparatorluk başkentinde geçirdiği iki yıl, onun hem düşüncelerine hem de şöhretine katkıda bulunacaktı. O dönem, İkinci Meşrutiyet'in –ya da o zamanki ismiyle "Hürriyet"in– ilan edildiği ve otuz yıllık bir aradan sonra Osmanlı Mebusan Meclisi'nin yeniden açıldığı dönemdi. Nursi ise, kısa sürede, Hürriyet davasının İslami bir destekçisi olarak şöhret buldu. İstanbul'da etkileyici konuşmalar yaparken, Doğu'daki Kürt aşiretlerine de meşrutiyet yönetimini, temsili demokrasiyi ve düşünce özgürlüğünü savunan onlarca telgraf gönderdi.[6]

Osmanlı İmparatorluğu Birinci Dünya Savaşı'na girdiği zaman, Nursi, doğu sınırını Rus ordusuna karşı korumak amacıyla öğrencileriyle birlikte silaha sarıldı. Katıldığı çatışmaların ardından savaş esiri olarak Rusların eline geçti. Serbest bırakılmasından sonra maceralı bir şekilde yeniden ülkesine döndü ve Doğu Anadolu'da onyıllardır hayalini kurduğu modern medreseyi kurmaya girişti. Fakat kader, onun için başka planlar yapmıştı.

1925 yılında bölgede bir Kürt ayaklanması patlak verdi. Bunu bastıran Kemalist hükümet, sadece failleri cezalandırmakla yetinmedi, pek çok Kürt eşrafını da Anadolu'nun batısına zorunlu göçe tabi tuttu. Said Nursi de, ayaklanmaya karşı çıkmış olmasına rağmen, Isparta'nın bir köyüne sürüldü. Orada münzevi bir tefekkür dönemi yaşadıktan sonra da, ömrünün geri kalanı için yeni bir misyon belirledi. Bu "Yeni Said", siyasetin tamamen dışında kalacak ve kendisini, inançsız felsefelerin ve asrın diğer saptırıcılarının tehdidi altındaki İslam hakikatlerini savunmaya adayacaktı.

Dolayısıyla Nursi, sonraki otuz yıl boyunca yazmaya devam edeceği ünlü "risaleler"ini kaleme almaya başladı. Yazılarının temel hedefi, "iman hakikatlerini anlatmak suretiyle Müslümanların şuurunu yükseltmek" idi; ama bu hedef, laik rejimin yaratmak istediği laik *Homo Kemalicus*'la taban tabana zıttı.[7] Bu yüzden de Nursi yazdıkça, resmi öfkeyi üstüne çekti. Sonuç olarak, tüm Tek Parti dönemini (1925-50) ya hapishanelerde ya da Türkiye'nin farklı köşelerinde ev hapsinde veya sürgünde geçirdi. Risalelerini el yazısıyla yazan, çoğaltan ve dağıtan takipçileri ise "Nur talebeleri" (veya "Nurcular") olarak tanındılar.

Nur hareketi, şiddete tümüyle karşı olmanın ötesinde siyasete bile karışmaya taraftar değildi. Bir Nurcu metin, hareketin bu konudaki yaklaşımını, "Siyaset yoluyla dine hizmet etmeye çalışmak faydadan çok zarar getirir" diyerek özetlemektedir. Dahası, "toplumu yukarıdan dönüştürmek isteyen ve bu amaçla şiddeti dahi meşrulaştıran devrimci İslami yaklaşımlara" karşı çıkmaktadır. Varılan sonuç, "İslam'a hizmet etmenin en iyi yolu, iman hakikatlerini savunmaktır" sonucudur.[8]

Ancak bu denli barışçıl ve apolitik bir İslam dahi Kemalizm açısından kabul edilemezdi. 1930 ve 40'lı yılların gazetelerinin, polis tarafından kitap, broşür, teksir makinesi ve takke gibi "yasadışı materyaller"le yakalanan Nurcu "mürteciler"in haberleriyle dolu olması bundandı.

1950 yılında Cumhuriyet döneminde yapılan ilk serbest ve adil seçimde 25 yıldır hüküm süren Kemalist rejim devrildi ve Nur hareketi kısmen rahat bir nefes alabildi. "Yeter! Söz Milletin!" diyerek seçimi kazanan Adnan Menderes'in Demokrat Parti'si, 1925 yılında kapatılmış olan Terakkiperver Cumhuriyet

Fırkası'nın liberal fikirlerinin kısmen vârisiydi. Dolayısıyla dine daha hoşgörülü ve saygılı, Kürtlere karşı daha yumuşak tavırlı, ekonomide de daha piyasacı bir siyaset geliştirecekti. Türkiye'yi "Küçük Amerika" yapmayı vaat eden Menderes, kısa sürede Marshall Planı'nı kabul etti, Türk askerlerini Kore Savaşı'na gönderdi ve NATO'ya katıldı. Ayrıca hızlı bir ekonomik büyüme gerçekleştirdi ve bu sayede arka arkaya üç seçimden zaferle çıktı ki, bu seçimlerden ikincisinde aldığı yüzde 57 oy, Türk siyasi tarihinde hâlâ aşılamamış bir rekordur.

Fakat Kemalist "merkez" –bürokrasi, ordu, yargı ve üniversiteler– Menderes'i bir karşı-devrimin lideri olarak görüp bir nefret objesi haline getirdi. Başbakan'ın bu "merkez"i çileden çıkaran icraatlarından biri de Said Nursi gibi dini liderlere dostça yaklaşımıydı. 1960 Ocak ayında parlamentoda Kemalistlerin kızgın bir şekilde sorduğu Said Nursi'nin ülkede serbestçe dolaşmasına niçin izin verildiği sorusuna karşılık, "Bütün hayatını dine adamış, dünya işlerinden elini eteğini çekmiş bu insandan ne istiyorsunuz?" diye cevap vermişti.[9]

Menderes'in sorusunun cevabı, dört ay sonra, 27 Mayıs 1960'ta geldi. Türk ordusu meşru hükümete karşı darbe yaptı, tüm ülkeyi sıkıyönetime soktu ve yüzlerce Demokrat Parti milletvekilini tutuklayarak Yassıada'da hapsetti. Cunta, kurdurduğu göstermelik bir mahkeme ile Menderes'i ve iki bakanını idama mahkûm ettirdi. İşledikleri sözde suçlar arasında "irticayı güçlendirmek" de vardı. Sonunda, Türkiye tarihinin en popüler başbakanı olan Adnan Menderes, 17 Eylül 1961 günü askerler tarafından reva görülen nice zulme maruz kaldıktan sonra asılarak idam

edildi.[10]Geriye kalan Demokrat Partili siyasetçilere ise uzun süreli hapis cezaları verildi.

Ancak iktidarı gasp eden darbeci generallerin yapmaları gereken bir iş daha kalmıştı. Nursi, darbeden iki ay önce Urfa'da ölmüş ve oraya gömülmüştü. Ülkenin her tarafından ziyaretçi akınına uğrayan mezarı, cuntaya ve onun fikirlerine direncin sembolü gibiydi. Bu yüzden 1960 yılının 12 Haziran gecesi, bir askeri birlik Urfa'ya girdi, sokağa çıkma yasağı ilan etti, şehrin civar noktalarına tanklar yerleştirdi ve Nursi'nin mezarına doğru hareket etti. Mermer mezar parçalanıp Nursi'nin vücudundan geriye kalanlar toplandı ve askeri bir uçağa kondu. Uçak, Anadolu'nun bilinmeyen bir bölgesine havalandı. Öyle ki Nursi'nin son olarak nereye gömüldüğü bugün hâlâ bilinmemektedir.

1960 darbesini gerçekleştiren cunta, çok geçmeden yeni bir anayasa hazırladı ve tekrar çok partili siyasi hayata dönülmesine izin verdi. Fakat, bu yeni sistemin ancak bir yarı-demokrasi olarak işlemesini sağlayacak vesayet mekanizmaları da oluşturdu. Bu mekanizmalar sayesinde, seçilmiş siyasetçiler kontrol altında tutulabilecek ve gerekli görüldüğünde Kemalist seçkinler tarafından siyaset sahnesinin dışına itilebilecekti.

Dolayısıyla da 1960 sonrası Türk siyaseti, otoriterlik ile demokrasi arasında sarkaç gibi gidip gelecekti. Ve bu sistem içinde laikler otoriterliğin gururlu muhafızları olurken, toplumun İslami kanadı demokrasiye giderek daha fazla sahip çıkacaktı.

"Türk-İslam istisnailiği"

Said Nursi'nin bu kısa tarihi, ünlü sosyolog Şerif Mardin'in tanımıyla, "çağdaş Batılı akademisyenlerin Arap ve Selefi İslam'a yoğunlaşmalarından ötürü sıklıkla görmezden geldiği Türk İslamı'nın istisnailiği"nin[11] çarpıcı yansımalarından biridir.

Bu istisnailik, büyük ölçüde, Türk siyasi tarihinin kendine özgü şartlarının ürünüydü. Her şeyden önce, diğer Müslüman ülkelerin çoğundan farklı olarak, Türkiye hiçbir zaman Avrupalı güçler tarafından sömürgeleştirilmemişti. Dolayısıyla, Türkiyeli Müslümanlar için, Arap ve Hintli/Pakistanlı Müslümanlardan farklı olarak, "öteki" demek her zaman Batı demek değildi. Aksine, "öteki", bizzat kendi vatanlarında boy gösteren otoriter laiklik oldu. Hatta öyle ki, 1990'lı yıllardan itibaren Batı, Türkiye'deki Müslümanlara zaman zaman bir müttefik olarak bile göründü; çünkü Batı dünyasının din özgürlüğü standartları, Türkiye'nin kendine özgü laikliğinden çok daha saygılıydı İslam'a. (Örneğin Türkiye'de başörtüleriyle üniversiteye kabul edilmeyen binlerce öğrenci Batı üniversitelerine gitti.)

İkincisi, Türkiye'nin laik güçleri, tüm otoriterliklerine rağmen, İran'ın iki şahına ve Arap dünyasının laik diktatörlerine kıyasla daha ölçülü ve daha az keyfi idiler. O ülkelerden farklı olarak, Türkiye, 19. yüzyılda gerçekleşen Osmanlı reformlarıyla başlamış, bir demokratik geleneğe sahipti. Dolayısıyla da Kemalistler, serbest seçimlere sonsuza dek engel olamadılar ve her ideolojik restorasyon programından sonra çok partili siyasi hayata dönmeyi kabul etmek zorunda kaldılar.

Dolayısıyla da, Türkiye'de rejim tarafından baskı altına alındığını hisseden dindar Müslümanlar açısından tünelin sonunda hep bir ışık gözüktü: seçim

sandığı. Ve bu seçim sandığı, Demokrat Parti gibi merkez sağ siyasi partileri tekrar tekrar iktidara taşıdı. Ama şahın mutlakiyetçi yönetiminin demokratik politikaları imkânsız hale getirdiği İran'da tek çıkış yolu devrimdi. Demokrasinin derin bir şekilde kökleşmediği ya da kökleşmesine izin verilmediği Mısır ve Cezayir'de ise tek seçenek, en azından belli gruplar için, silahlı cihat oldu.

Modern Türk İslamının istisnai oluşuna katkı yapan üçüncü bir faktör, komünizmle yıldızının hiç barışmamasıydı. Arap dünyasıyla çok da örtüşmeyen bu durumun iki açıklaması vardı. İlki, Soğuk Savaş döneminin başından itibaren Moskova, Türkiye üzerinde bazı emellere sahip olduğunu ortaya koydu; Osmanlı-Rus düşmanlığına dair canlı hatıraları da akla getiren Sovyet işgali fikri ise, dindarlar dahil Türklerin çoğunun kâbusu oldu. İkincisi, 1960'lı yıllardan itibaren önemli bir güç haline gelen Marksist Türk Solu, ateşli bir şekilde din karşıtıydı. Bu yüzden, Soğuk Savaş boyunca Müslümanların çoğunun gözünde düşman "Allahsız komünizm"di. Buna karşılık Batı, özellikle de Amerika, çok daha kabul edilebilir görüldü. Nitekim, Müslüman bir fikir adamı, 1969 yılında "Amerikalılar Allah'a inanıyor, dimize saygı gösteriyorlar" dedikten sonra şu tespitte bulunmuştu: "Onlar Kitap Ehli'dir; ama Kızıllar kâfirdir."[12]

Said Nursi, bu duruşu temsil eden ilk öncülerden biriydi. Yazıları felsefi materyalizmin siyasi sonucu olarak gördüğü komünizmin kınanmasıyla doluydu. Bu nedenledir ki Demokrat Parti'nin komünistlerle savaşmaları için Kore'ye asker gönderilmesi kararını destekledi ve hatta talebelerinden birisini savaşa katılmaya teşvik etti. Ayrıca, ateizmin dine

saldırılarına karşı Müslüman-Hıristiyan ittifakı kurmaya çalıştı. Bu amaçla 1950 yılında eserlerinin bir nüshasını Papa XII. Pius'a gönderdi ve karşılığında Şubat 1951'de kişisel bir teşekkür mektubu aldı. İki yıl sonra Nursi, tek bir Tanrı'ya inanan insanlar arasında yakınlaşmayı sağlamak ve seküler asrın meydan okumalarına karşı işbirliği imkânlarını araştırmak amacıyla İstanbul'da Ekümenik Patrik Athenagoras'ı da ziyaret etti.

Nursi düşüncesinin bütün bu yönleri –demokrasiye desteği, hür bir dünya arzusu ve dinlerarası işbirliğine duyduğu yakın ilgi– Nur hareketini onun vefatından sonra canlı tutan milyonlarca takipçisi tarafından muhafaza edilecekti.[13] Onlardan biri olan karizmatik vaiz Fethullah Gülen ise, Nursi'nin bıraktığı mirası, son derece etkin okul ağlarıyla, sivil toplum ve medya kuruluşlarıyla daha da ileriye götürerek Nur hareketini küresel ölçeğe taşıyacaktı.

Türk İslamcılığının yükselişi

Nursi hareketi (ve ardından Gülen hareketi), günümüz Türkiyesinin en belirleyici İslami dinamiği oldu, fakat hiç kuşkusuz tek dinamik bu değildi. Bir diğer önemli güç, halifelik etrafında düzenlenmiş Osmanlı kurumlarının yerini alması için Cumhuriyet rejimi tarafından 1924 yılında kurulmuş olan Diyanet İşleri Başkanlığı çatısında örgütlenen resmi İslam'dı. Din ile devletin ayrılması ilkesinin tam tersine, dinin devletin hakimiyetine sokulmasını ima eden resmi İslam, Türkiye'de geçerli olan laikliğin çarpıcı tuhaflıklarından biriydi. Kemalizm, vatandaşlarından mümkün olduğunca laik olmalarını isterken, aynı

zamanda onların inançlarını kontrol altında tutmayı amaçlıyordu çünkü.

Diyanet İşleri Başkanlığı, cami hizmetlerini devam ettirdi, bayramların ve önemli dini gün ve gecelerin organizasyonunu yürüttü, ama halka ilham verme açısından –her bürokratik kurumda olduğu gibi– pek başarılı olmadı. Hiç de şaşırtıcı olmayan bu durum, muhafazakâr Ak Parti hükümetinin yeni liderliği ve siyasi desteği sayesinde kurumun kendine olan güveni ve vizyonunun artacağı 21. yüzyıl başına kadar değişmeyecekti.

Türk İslamının üçüncü bir kolu ise geleneksel Sünni inanç kodlarına sahip farklı tarikatlardı. En büyük tarikat, şahsi dindarlık ve cemaat dayanışmasına vurgu yapan Nakşibendilerdi. Onlar, Nursi'nin iman hakikatleri üzerine yaptığı vurguyu paylaştılar ama onun modern, rasyonel ve hatta liberal eğilimine mesafeli kaldılar. İki yaklaşım arasındaki fark, ilk bakışta bile barizdi. Tipik bir Nurcu bıyık bırakır ama sakal bırakmaz, takım elbise giyer, kravat takar, modern bilimlerde ele alındığı şekliyle Allah'ın tabiat üzerindeki tezahürlerinden bahsederdi. Bir tarikat üyesi ise, uzun bir sakal bırakır, Batılı görünmekten sakınır, kravat takmaz, İmam Gazali ve Abdülkadir Geylani gibi 12. yüzyıl İslam büyüklerinden alıntılar yapardı.

1960'ların sonlarına doğru, Nurcularla tarikatlar arasındaki farklar, siyasi alanda da kendini gösterdi. Nursi'yi takip etmekte olanların çoğu, Demokrat Parti'nin yolundan gittiğini iddia eden Adalet Partisi'nin temsil ettiği merkez sağı destekledi. Fakat partinin lideri (Mason olduğu dedikoduları yapılan) Süleyman Demirel, hiçbir zaman Menderes'e gösterilen güveni kazanamadı. Bu yüzden, tarikatlar

başka bir alternatif aradılar ve buldular da. Siyasete atılmadan önce mühendis olan Nakşibendi tarikati mensubu Necmettin Erbakan'ın liderliğindeki Milli Görüş hareketini desteklediler.

Erbakan'ın başlattığı hareketin adındaki "Milli", ümmeti ima ediyordu. İnanç tabanlı bir topluluk olarak ümmet, doğal olarak bütün Müslümanlar için kıymetliydi ama Erbakan bu kavramı aynı zamanda siyasi bir topluluk anlamına gelecek şekilde kullandı. Onun için, Türkiye'nin, bir "İslam Birliği" ve bir "İslam NATO'su" oluşturulması amacıyla, üyesi bulunduğu bütün Batılı ittifaklardan çekilmesini önerdi. Avrupa Birliği'nin öncüsü olan Ortak Pazar'ı "uluslararası Siyonizm"in bir entrikası olarak tanımlayarak, "ekonomik açıdan bağımsız" bir Türkiye ve sanayi alanında büyük atılım yapacak bir devlet vaat etti.

Bu fikirler "sağ"dan çok "sol"a daha yakın gelmiş olacak ki, Erbakan'ın Milli Selamet Partisi, 1974 yılında Bülent Ecevit liderliğindeki o sırada sosyal demokrat olan Cumhuriyet Halk Partisi'yle bir koalisyon hükümeti kurmakta pek bir sorun yaşamadı. Bu kısa süren İslamcı-sosyal demokrat ortaklığı eleştirenler, şakacı bir dille onu "karpuz koalisyonu" olarak isimlendirdi: dışı yeşil, içi kırmızı.

Erbakan'ın devletçi, Batı karşıtı, antisiyonist, hatta Yahudi karşıtı söylemi, Osmanlı döneminin İslami liberallerinin ve onların mirasının izini süren Nurcuların çizgisine göre, Ortadoğu'daki Mısır'daki Müslüman Kardeşler tipindeki İslamcı hareketlere çok daha yakındı. Dolayısıyla koyu muhafazakâr tarikatlarla beraber Erbakan'ın gemisinin yelkenlerinin –Mevdudi ve Seyyid Kutub gibi İslamcı ideologların tercüme kitaplarından ilham alan– 1970'lerin İslamcı hareketiyle dolması hiç de tesadüf

değildi. Bu hareket, Nursi'nin eserlerini "çiçek böcek İslamı" diye reddederken, merkez sağı da "Amerikancı" olmakla suçladı. Ve kaçınılmaz olarak, ya Erbakan'ı destekledi, ya da hareketin aşırı kesimlerinde görüldüğü üzere, demokrasiyi bir "küfür rejimi" olarak isimlendirerek demokratik siyaseti toptan reddetti.

Dönemin genç Türk İslamcılarından olan ve yıllar sonra bu ideolojiyi terkedip kendisini "Müslüman demokrat" olarak yeniden tanımlayan Mehmet Metiner, 1970'lerde aynı ideolojiyi paylaştığı insanların zihniyetini şöyle açıklıyordu:

> Bizden önceki kuşak, Komünist tehdidiyle yüz yüze gelince Amerika'nın yanında olma ihtiyacı hissetmişlerdi… Fakat bizim kuşağımız farklıydı. Biz Amerika Birleşik Devletleri ve genel olarak Batı'yı inançsız ve Müslüman dünyada kendilerinin yarattığı kukla rejimler yoluyla İslam dünyasını sömürgeleştirmiş emperyalistler olarak görüyorduk.[14]

Metiner, ayrıca, Müslüman Kardeşler'in teorisyenlerinden biri olan Mustafa Sibai'nin kaleme aldığı *İslami Sosyalizm* adlı kitap sayesinde sosyalist fikirlere sempati beslediğini; kendisine ve İslamcı dostlarına Osmanlı mirasının ilginç gelmediğini ve bu sebeple hiçbir zaman Osmanlıcı olmadıklarını ifade ediyordu.[15]

Bu anlamda, Türkiye'de İslamcılığın, en azından kısmen, Kemalizmin amaçlanmamış bir sonucu olduğu söylenebilir. Kemalizmin Osmanlı geleneği aleyhine fanatikçe sergilediği mücadele, İslami düşünceyi fakirleştirdi, Nurcu Hareketi gibi en mutedil grupları bile bastırdı ve kökü dışarıda olan radikal İslamcılığın dolduracağı bir boşluğun oluşmasına yol açtı. 1960 darbesi ise, neredeyse bütün İslami grupları merkez

sağ şemsiyesi altında birleştirmiş olan Demokrat Parti'yi yok ederek, bu sürece katkı sağladı. Eğer Menderes yaşasaydı ve siyasette etkin rolünü sürdürseydi, Erbakan ve Milli Görüş Hareketi muhtemelen taraftar toplayamayacaktı. Bu nedenledir ki, Türk İslamı konusunda saygın bir uzman olan tarihçi Ahmet Yaşar Ocak, haklı olarak, ülkedeki radikal İslamcıların radikal laiklerin "gayrimeşru çocukları" olarak görülebileceğini söylemektedir. Başka bir ifadeyle, Türk Herodesçiler, Türk Zealotların (fanatiklerin) ortaya çıkmasına istemeden yardım etmişlerdir.[16]

Özal devrimi – ve "Üç özgürlük"

12 Eylül 1980'de, merkez sağdaki Adalet Partisi iktidarda iken, Türkiye başka bir askeri darbeyle yüz yüze geldi. Kitabın başında da belirttiğim gibi, çok zalimce bir darbeydi bu. Generaller 1983'te yeniden genel seçim takvimini belirledikleri zaman, seçimlere sadece yeni yüzlerin girmesine izin verdiler. Daha önce bürokraside ve ekonomide görev alan Turgut Özal seçimlerde öne çıktı ve onun yeni kurduğu Anavatan Partisi iktidara geldi. Özal'ın iktidarda olduğu on yıl, devrimci bir liberalleşme döneminin yaşandığı "Özallı yıllar" olarak anılacak ve bu dönemde, onyıllardır zoraki hafıza kaybıyla unutturulmuş olan İslami-liberal sentez yeniden doğacaktı.

Özal, Nakşibendi bir ailenin çocuğu olarak inançlı bir Müslümandı. Aynı zamanda, Dünya Bankası ve özel sektörde çalışmış biri olarak serbest piyasa kapitalizmine ve daha geniş anlamda Amerikan özgürlük idealine ikna olmuştu. Amerikalı gazeteci

Robert Kaplan'ın ifadesiyle, Özal "Kur'an okumayı da seviyordu, pembe dizileri seyretmeyi de; mistik bir camide başını halıya koymayı da seviyordu, Teksas'a barbekü partisine gitmeyi de."[17]Özal'ın bu özellikleri, Atatürk'ten sonraki ikinci dönüştürücü lider olarak, "ülkenin Batı yanlısı yönelimini tehdit etmeden Türk siyasetinde dini yeniden sisteme dahil etmeye" izin verdi.[18]

Özal, politikalarını din, düşünce ve teşebbüs özgürlüğü kavramları üzerinden temellendirdi. Onyıllardır geçerliliğini koruyan "devletçilik" ve "planlı ekonomi" gibi Kemalist korumacı politikalar terk edildi. Ekonomi, onun döneminde dışa açıldı. Ceza yasasında "dini propaganda"yı ve daha pek çok "düşünce suçu"nu yasaklayan otoriter maddelerden bazıları iptal edildi. Kürtçe üzerindeki, Kürtçe şarkıları dahi suç kapsamında görecek derecede insafsızca yasaklar, en azından kısmen kaldırıldı. (Özal, kendi annesinin de bir Kürt olduğunu gururla belirterek, "Kürt" kelimesi üzerindeki tabuyu kırdı.)

Özal, aynı zamanda, resmi ideolojinin onyıllardır kötülediği Osmanlı mirasına yeniden itibar kazandırdı. Hatta Osmanlı İmparatorluğu ile Amerika Birleşik Devletleri arasında, her ikisinin de farklı topluluklara din, kültür ve ekonomik emellerini gerçekleştirme özgürlüğü verdiğini söyleyerek, paralellikler kurdu. 1987'de, Avrupa Birliği'ne üyelik başvurusunda bulundu. İki yıl sonra cumhurbaşkanı oldu, ancak "emanetçi başbakan" yoluyla siyaset dünyasına yön vermeye devam etti.

Kemalistlerin çoğu, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Özal'ı Atatürk'ün yarım yüzyıl önce yaptığı büyük devrimleri ortadan kaldıran bir karşı devrimci olarak gördüler ve ondan nefret ettiler. Onun hem İslam

lehinde hem Batı paralelinde hareket etmesi, bazı Kemalistleri Özal'ın Kemalist Cumhuriyeti çökertmek için kurulmuş bir Batılı komplonun parçası olduğundan kuşkulanmaya bile sevketti – ki bu paranoya, muhafazakâr Ak Parti'nin Avrupa Birliği hedefine sıkı sıkıya sarıldığı 2000'li yıllarda zirveye çıkacaktı.

Özal'ı sevenler de vardı elbette. Aralarında, Kemalist devletin, Marksist Sol'un ve milliyetçi Sağ'ın egemen olduğu siyaset alanına onyıllarca girişlerine izin verilmeyen –birçoğu laik ama laikçi olmayan– küçük bir liberal entelektüel grup vardı. Özal'ı destekleyen bir başka kesim, Cumhuriyet döneminin başından beri kimlikleri sistematik bir şekilde baskı altında tutulan milyonlarca Kürt'tü. Özal destekçilerinin üçüncü ve en büyük grubu ise İslami kesimdi. Onlar için Özal, sadece ultra-laik rejimin baskısını azaltan bir kurtarıcı değildi, aynı zamanda hacca giden ilk Türk başbakanı olarak dine kamusal alanda saygınlık kazandıran bir devlet adamıydı. Nurcular zaten epeydir merkez sağı destekliyordu, fakat tarikatların çoğu da Özal'a yakınlık duydular ve oylarını Anavatan Partisi'ne verdiler. Böylece Özal'ın Anavatan Partisi, Adnan Menderes'in 1950'li yıllarda oluşturduğu büyük siyasi şemsiyeyi yeniden açabildi.

Özal Devrimi'yle birlikte, İslami kesimde yer alan insanlar din özgürlüğü özlemlerinin, Erbakan'ın vaat etmiş olduğu İslamcı ütopyadan ziyade, Batı tarzı liberal demokrasinin benimsenmesiyle karşılanabileceğini fark etmeye başladılar. Bu kesim, Türkiye'yi Batılılaştırma iddiasını taşıyan Kemalizmi Batı'nın doğal bir uzantısı olarak algılamıştı onyıllarca. Fakat dünya hakkında daha fazla bilgi sahibi oldukça, bu algıları değişmeye başladı. Türk

üniversitelerinden atılan başörtülü genç kızların bazıları, Avrupa ve Amerikan üniversitelerine başvurdular ve orada özgürlük ve hatta saygı buldular. Eşleri de aynı keşfi yaptı. Onlardan biri, Özal'lı yıllarda İngiltere'ye taşınan bir Türk Müslüman akademisyen, sonradan şöyle yazacaktı:

> Ben (ibadete tahsis edilmiş bir oda bile bulamadığım) Ankara'da çalıştıktan sonra, 1990'ların başında İngiltere'ye gittim... İngiltere'de üniversitelerde ve (asıl şaşırtıcı olanı) vizelerimizi yenileme başvurusu için gittiğimiz İçişleri Bakanlığı gibi hükümet binalarında Müslümanlar için ayrılmış ibadet odalarında ibadetlerimizi yapabildik. Bu, bizim için ve diğer birçok Türk vatandaşı için gözlerimizi açan ve hayatımızı değiştiren bir tecrübeydi.[19]

Bu dindar Türkler kısa sürede bir şeyin farkına vardılar: Liberal Batı, Türkiye'deki otoriter "Batıcılar"dan çok daha iyiydi.

Türk İslamcılığının çöküşü

1993 yılı Nisan ayında, Turgut Özal altmış altı yaşında ani bir şekilde kalp krizinden öldüğünde, Türkiye'nin her tarafından yüz binlerce insan onun İstanbul'daki cenazesine akın etti. Bazıları, "Sivil Cumhurbaşkanı", "Demokrat Cumhurbaşkanı" ve "Müslüman Cumhurbaşkanı" yazan pankartlar taşıyorlardı – bunlar, devlet liderleri olarak hep ordu mensubu ve koyu laik isimleri görmeye alışmış bir ülke için anlamlı ifadelerdi. Özal, 1990 yılında iade-i itibar için kendisinin inşa ettirmiş olduğu Adnan Menderes'in anıt mezarının yanına gömüldü.

Özal'dan sonra Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidara geldiği Kasım 2002 tarihine kadar geçen

dokuz yıl, Türk siyasetinde “kayıp yıllar” olarak isimlendirildi. Çünkü bu yıllar boyunca, ülkeyi en sonunda korkunç bir ekonomik krize (2001) sürükleyen etkisiz ve başarısız koalisyon hükümetleri iş başındaydı. Fakat bu dönem, aynı zamanda, İslami kesimi dönüştüren bazı önemli değişimlere de sebep oldu.

Özal’ın ölümünün sonuçlarından biri, Necmettin Erbakan’ın liderliğinde siyasal İslamcı bir hareket olan Milli Görüş’ün yeniden canlanmasıydı. Çünkü Özal’ın Anavatan Partisi, dindar seçmenin pek rağbet etmediği laik bir siyasetçi olan Mesut Yılmaz tarafından devralınmıştı. Erbakan memnuniyetle boşluğu doldurdu ve onun kurduğu Refah Partisi, 1995 Aralık ayında yapılan genel seçimlerde oyların yüzde 21’ini alarak şaşırtıcı bir başarı kazandı. Bu oran, bir İslamcı partinin Türkiye tarihinde aldığı en yüksek oy oranıydı.

Erbakan, 1996 Haziranı’nda, Türkiye’nin ilk kadın başbakanı olmuş Tansu Çiller’in liderliğindeki merkez sağ partisiyle bir koalisyon hükümeti kurdu. Bu iki başlı hükümet bir yıl sürdü ve Erbakan, diğer Müslüman ülkelerle yakın ilişkiler kurma ve resmi konutunda tarikat liderlerine resepsiyon verme gibi, hepsi de laik kadroyu şoke eden ama son derece meşru olan icraatlar yaptı sadece. Fakat laik kesimi daha da kışkırtan şey, onun ve parti temsilcilerinin İslami bir rejimi müjdeliyor gibi görünen keskin söylemleriydi.

Bu İslamcı yükselişe karşı, ordu, 28 Şubat 1997’de, daha sonra “postmodern darbe” olarak adlandırılacak bir süreç başlattı. Generaller Kemalist “merkez”in bütününü –bürokrasi, yargı, üniversiteler ve “ana akım” medyayı – hükümeti istifaya zorlamak, Refah

Partisi'ni kapatmak ve en sonunda İslami grupları ve onların kaynaklarını baltalamak için bir orkestra gibi yönetti. 1997 Haziranı'nda generaller "gerici" (fazla dindar) şirketlere dair uzunca bir liste açıkladı ve bu şirketlerin ürünlerinin boykot edilmesini teşvik etti.

Bazı İslami liderler "laiklik karşıtı örgütlenme" iddiasıyla mahkemeye sevkedildi. Bazı "istenmeyen" gazeteciler işten attırıldı ve birkaçı da ordu tarafından hazırlanan sahte evraklarla gözden düşürüldü.[20]Refah Partisi'nin bazı üyeleri, o dönemde yıldızı yükselen İstanbul Büyükşehir Belediye başkanı Recep Tayyip Erdoğan da dahil olmak üzere, rejim aleyhine propaganda suçundan mahkûm edildi. 1998 Eylül ayında bazı gazeteler "Erdoğan'ın siyasi hayatı bitti, artık bundan sonra muhtar bile olamaz" diye yazıyorlardı.[21]

Erdoğan'a on aylık mahkûmiyet getiren konuşma, biraz sert bir tondaydı,[22]fakat bu genç siyasetçinin daha sonra takip edeceği yola işaret eden ilginç bir yorum da barındırıyordu: "Batılı insan inanç özgürlüğüne sahip; Avrupa'da ibadet ve başörtüsüne saygı var" diyordu Erdoğan: "Neden bu Türkiye'de yok?"[23]

Ak Parti'nin İslamcılık sonrası yolu

1997'deki "postmodern darbe" sonrasında, Refah Partisi içinde daha ılımlı bir grup, Erbakan'ın radikal ve ütopik söylemlerinden bıkarak yeni bir vizyon aramaya başladı. Partinin rütbelileri arasında muhtemelen en birikimli isim olan Abdullah Gül liderliğindeki bu "yenilikçi hareket", Batı tarzı demokrasiden daha olumlu söz etmeye başladı.[24]Hareket, çok geçmeden Milli Görüş'ten

koptu ve Tayyip Erdoğan'ın liderliğinde yeni bir kuvvet oluşturdu. Ağustos 2001'de de Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) kuruldu.

İlk gününden itibaren Ak Parti "dini eksene sahip bir siyasi parti" olmadığını ilan etti; ideolojisini "demokratik muhafazakârlık" olarak tanımladı. Erdoğan'a göre bu tanım, "geleneği reddetmeyen bir modernlik, yerelliği kabul eden bir evrenselliğe olan inanç ve hayatın manevi anlamını göz ardı etmeyen bir akılcılık" anlamına geliyordu.[25]

Kasım 2002'de, kuruluşunun birinci yılının hemen ertesinde, Ak Parti oyların yüzde 34'ünü alarak iktidara geldi. Sonraki yıllarda da, bu post-İslamcı parti, Bütün dünyanın şaşkın bakışları arasında, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılımı yolunda en çok mesafe kat eden partisi oldu. Hatta, şaşırtıcı sayıda ve alanda yapılan demokratik reformlarla, *Newsweek* dergisinin köşe yazarı Fareed Zakaria'nın ifadesiyle, "Türkiye tarihindeki en açık, modern ve liberal siyasi hareket olduğunu kanıtladı."[26]

Bundan dolayı Ak Parti'nin 2007 genel seçimlerini oyların yüzde 47'sini alarak kazanması hiç sürpriz olmadı. Ak Parti bu seçimde sadece muhafazakârların değil, seküler liberallerin, Kürtlerin ve hatta Ermenilerin de oyunu aldı.[27]Artık Saadet Partisi'yle temsil edilen ve Ak Parti'yi ruhunu "Batılı emperyalizme" satmış bir "dönek" gibi tasvir eden İslamcı Milli Görüş ise, oyların sadece yüzde 2,5'ini aldı.

Bu seçim sonuçları, Türk İslamcılığı açısından tarihi bir yenilgi olarak yorumlanabilirdi; fakat Kemalistler'e göre gerçek bunun tam tersiydi. Onlar Ak Parti'ye hiç güvenmediler ve partinin dönüşümünün dışarıdaki insanları kandırmaya dönük bir takiyye olduğunu ileri

sürdüler. Geliştirdikleri komplo teorilerinden bazıları dudak uçuklatacak cinstendi. Örneğin, Kemalist yazar Ergun Poyraz, 2007'de basılan ve hemen çok satanlar listesine giren kitaplarında, Erdoğan ve Gül'ün Atatürk Cumhuriyeti'ni yok etmek ve Türk milletini köleleştirmek için "Enternasyonal Siyonizm" ile işbirliği yapan "gizli Yahudiler" olduğunu iddia ediyordu.[28]

Bu anti-semitik cinnet, siyasi manzarada meydana gelen inanılmaz dönüşümün yansımalarından birisiydi. Ak Parti'nin Batı'ya açılması, Türkiye'de rollerin tersine çevrilmesine neden olmuştu. Yeni Batı karşıtları, eskinin Batıcılarıydı.

Doğrusu, Ak Parti'nin "gizli bir gündemi" olduğu şüphesinde Kemalistler yalnız değildiler. Bazı Batılı gözlemciler de, dindar Müslümanlardan oluşan bir partinin kaçınılmaz olarak özgürlük ve demokrasi karşıtı olacağına inanıyorlardı.

Doğrusu, Ak Parti'nin Türk siyasetinin bazı ataerkil geleneklerini tevarüs ettiğine kuşku yoktu. Parti kadrolarının dünyadaki Müslüman aktörlere duygusal bir yakınlık göstermesi de, bir tür "Müslüman milliyetçiliği"ne işaret ediyordu.[29]Fakat yine de, Ak Parti'nin İslamcılık'tan post-İslamcılığa dönüşümü birkaç sebepten dolayı gerçekti.

Birincisi, Ak Parti'nin benimsediği yeni yön, yani "demokratik muhafazakârlık" Türkiye'de duyulmamış bir şey değildi. Tam aksine, daha önce gördüğümüz gibi, Türkiye'de bunun Osmanlı İmparatorluğu'nun İslami liberallerinden beri süregelen ve 1924'te Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, 1950'lerde Adnan Menderes ve 1980'lerde Turgut Özal tarafından temsil edilen kökleri vardı. Ak Parti'nin bütün yaptığı, ithal köklere sahip bir icat olan Milli Görüş'ü

terketmek ve daha müesses bir siyasi geleneğe dönmekti. Bu anlamda, Ak Parti'nin Erdoğan ve Gül'den sonra üçüncü en güçlü ismi olan eski Meclis Başkanı Bülent Arınç'ın 2007 yılında, eskiden Özal'ı anlayamamış ve "ona en haksız eleştirileri yapmış" olmalarından dolayı üzüntülerini ifade etmesi bir tesadüf değildi. Arınç, duygusal bir tonla şöyle demişti: "Ancak dünyayı daha fazla öğrenince, Özal'ın ne kadar haklı olduğunu gördüm."[30]

İkincisi, Ak Parti'nin siyasi dönüşümü, Türkiye'nin değişen entelektüel manzarasına paralel bir şekilde gerçekleşti. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde çok popüler olan ama Kemalist Cumhuriyet'in bastırdığı bir fikir olan klasik liberalizm, Özal'ın yaptığı reformlar ve Ankara merkezli Liberal Düşünce Derneği gibi yeni kuruluşların çabaları sayesinde 1980'li yılların sonlarında yeniden keşfedildi. Liberal felsefeyi ele alan kitaplar ve akademik çalışmalar, 1980'den önce çok nadir iken, artık her yerde rastlanır oldu.[31]Liberal entelektüeller, Kemalist laikliğe karşı eleştirel bir tutum takınırken, dini özgürlüklerin genişletilmesinden yana oldular. Bu sayede İslami muhafazakâr kesimle giderek artan etkileşimleri, bu kesimin yeni bir perspektif ve söylem geliştirmesini sağladı. Bu nedenle, 1990'lı yıllardan itibaren İslami entelektüeller "İslami devlet" fikrini sorgulamaya başladılar ve sosyal bir ideal olarak "çoğulculuğu" savunarak "ideolojiden arınmış devlet" ya da "nötr devlet"ten söz etmeye başladılar. "İran, Suudi Arabistan ve Afganistan'daki İslamcı rejimlerin Türkiye'deki laiklerden daha fazla baskı uyguladıklarını" görmüşlerdi ne de olsa.[32]

İslami kesimdeki dönüşümün bir diğer işareti, laiklik konusundaki yeni yaklaşımlardı. Örneğin, Nurcu kökenli ve etkili Gülen Hareketi 1998 yılında "İslam ve Laiklik" başlığı altında bir konferans düzenledi. Konferansa Türkiye'nin en ünlü ilahiyatçıları ve İslami entelektüelleri katıldı. Üç gün süren müzakerelerden sonra, sonuç bildirgesinde "Laik devlet dini özgürlüklere saygı gösterdiği müddetçe, İslam ve laik devlet bağdaşabilir" maddesi yer aldı. Bu görüşü savunan ve Müslüman dünyanın tamamında "liberal demokratik kültür"ü destekleyen modernist ilahiyatçı Mehmet Aydın, Ak Parti'nin ilk döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan sorumlu bakan olacaktı.[33]

Ak Parti'nin dönüşümünü açıklayan üçüncü faktör ise, Özal'ın Türkiye'ye hediyesiydi: serbest piyasa kapitalizmi.

İslami kapitalizmin yeniden doğuşu

Daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, İslam, ticaret dostu bir din olarak doğdu. Bu sayede gelişen "İslami kapitalizm" ise, İslam medeniyetinin dinamizminin ve ihtişamının itici gücü oldu. Aynı medeniyetin duraklamasının iktiasadi sebeplerini de inceledik. Osmanlıların özel sektörün önemini –geç de olsa– fark ettiğini ve Tanzimat reformlarıyla girişimciliğin önünü açmayı denediğini de gördük.

Fakat her ne kadar Osmanlı çabaları Müslüman bir orta sınıfın filizlenmesine yol açtıysa da, bu çok sınırlı kaldı. Burjuvazi, imparatorluğun çöküşüne kadar ağırlıklı olarak gayrimüslimlerden oluştu. Bu nedenledir ki, Jön Türkler ve ardından Kemalistler, devlet desteğine sahip bir "milli burjuvazi" oluşturma

peşinde koştular. Bir dereceye kadar başarılı da oldular, ama bu süreçte hiç de adil olmayan yöntemlere başvurdular. Savaş zamanı Ermeni tehciri –kitlesel ölümlere yol açan trajik bir karar– ve ardından Yunanistan'la yapılan "nüfus mübadelesi" neticesinde Türk kapitalistleri için bir "fırsat" doğdu örneğin.[34]Kemalist rejim, Nazi sempatizanı bir kabine eliyle, 1942 ile 1944 yılları arasında Yahudi, Rum ve Ermenilere ağır bir "varlık vergisi" bile dayattı.[35]Bu vergiyi ödeyemeyenler, dönemin karanlık şartları çerçevesinde, Doğu Anadolu'daki çalışma kamplarına gönderildi.[36]

Kısacası devlet üretimi olan "milli burjuvazi"nin kuruluşu da, kompozisyonu da adaletsizdi. Kârlı ihaleleri kazanıp devletten destek alabilenler, sadece laik siyasetçi ve bürokratlarla kadeh tokuşturabilen şehirliler oldu. 1940'lı yılların sonuna gelindiğinde, "Kemalist merkez", kendine benzer bir işadamı sınıfı yaratmıştı.

Din ise esasen toplumun alt kesimleri arasında hayatiyetini sürdürüyordu. Türkiye'nin Nobel edebiyat ödülü sahibi yazarı Orhan Pamuk, İstanbul'un 1950'li yıllarında geçen çocukluk günlerini hatırlarken bu realiteyi şöyle tasvir eder:

> Bana, sanki yoksul oldukları için ikide bir Allah'ın adını anıyorlar gibi gelirdi… Belki de Allah'a o kadar inandıkları için yoksul kalmışlardı… Bizler yalnız mal mülk sahibi olduğumuz için değil, Batılılaşmış ve "pozitivist" olduğumuz için de hükmetme hakkına sahip olduğumuz bu "cahil" insanların tuhaf itikatlarına fazla bağlanmalarına yalnız kendi çıkarlarımız için değil, memleket çıkarları için de şiddetle karşı çıkmalıydık… Daha sonraki yıllarda demokrasi biraz daha gelişip ülkedeki diğer zenginler de taşradan İstanbul'a gelip "toplumda" kendilerini göstermeye başlayınca Batı kültüründen ve laiklikten hiç nasibini almamış ve bizlerden çok daha zengin olan bazı kişilerin varlığı, babamla amcam da iflas ede

ede bizi fakirleştirdiği için ailede hayal kırıklığı ve öfke yaratmaya başladı.[37]

Pamuk'un ifade ettiği hayal kırıklığı ve öfke, 80'lerdeki Özal Devrimi'yle birlikte iyice gerçek olmaya başladı. Ekonomiyi liberalleştiren, devletin rolünü azaltan ve dindar girişimcilere ilham veren Özal, muhafazakâr sermayeye alan açtı. 1980'lerin sonlarından itibaren ekonomistler "Anadolu Kaplanları"ndan bahsetmeye başladılar. Bunlar, Anadolu'nun muhafazakâr şehirlerinde kurulan ve çok kısa sürede serbest piyasanın cesur yeni dünyasında imalat ve ihracatta çığır açıcı fırsatları kullanmaya başlayan şirketlerdi.

1990 yılında, bu muhafazakâr iş adamları arasından bir grup MÜSİAD adında bir dernek kurdu. Dernek, açık bir şekilde, laik "İstanbul burjuvazisi"ni temsil eden yerleşik TÜSİAD'ın (Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği) alternatifiydi. Derneğin adındaki "M" harfinin açılımı "Müstakil"di ama pek çokları bunun aslında "Müslüman" anlamına geldiğini düşünüyordu. Zira MÜSİAD'ın birçok üyesi camiye giden, eşleri ve kızları başörtülü olan muhafazakâr insanlardı.

1994 yılında, MÜSİAD, *Homo Islamicus* adıyla bir kitapçık yayımladı. Bir manifesto niteliğindeki metin, Hz. Muhammed'in tüccarlık hayatına atıf yapmak suretiyle, Türkleri sıkı çalışmaya ve serbest ticarete teşvik ediyordu. Serbest piyasa sistemini savunuyor, devletin ekonomideki müdahaleci rolüne karşı çıkıyordu. Ama istenen "vahşi" bir kapitalizm değil, İslam'ın adalet ve merhamet değerleriyle ehlileştirilmiş bir kapitalizmdi.[38]

MÜSİAD giderek etkisini artırdı ve istikrarlı bir şekilde serbest piyasa reformlarını destekledi. Kapalı bir ekonomiden yarar sağlamaya alışmış olan TÜSİAD'ın bazı üyeleri ise bu reformlara karşı isteksiz kalmayı sürdürdüler. Bu, TÜSİAD'ın birçok mensubu "karma ekonomi"yi desteklerken, "tam liberalleşme"den yana tavır koyan Turgut Özal'ın ilk yıllarında başlamış bir çatlaktı.[39]

İslam'ın "Kalvinistleri"

Anadolu Kaplanları'nın merkezlerinden birisi, Türkiye'nin tam ortasında yer alan Kayseri'ydi. Kayserililer daima ticarete kafası çalışan dindar insanlarıyla ünlüydü, fakat asıl büyük atılımlarını Özal Devrimi'yle birlikte gerçekleştirdiler. 1980'lerin ortalarından itibaren, yüzlerce yeni fabrikanın açılmasıyla birlikte Kayseri'de bir sanayi patlaması yaşandı. 2000'li yılların ortalarına gelindiğinde, Kayseri'deki tekstil şirketlerinden sadece birisi, Levi's, Wrangler ve Diesel gibi dünyanın en ünlü markaları için çalışıyor ve dünya kot kumaşı üretiminin yüzde 1'ini gerçekleştiriyordu. Kayseri'nin mobilya fabrikaları ise iç piyasanın yüzde 70 ihtiyacını karşılarken, Ortadoğu'daki birçok ülkeye ihracat yapıyordu.

2005 yılında Berlin merkezli bir düşünce kuruluşu olan Avrupa İstikrar Girişimi (European Stability Initiative), Kayseri'de gerçekleşen ekonomik mucizenin sırlarını anlamak için bazı araştırmalar yaptı. Şehrin ünlü iş adamlarıyla röportajlar yaptıktan birkaç hafta sonra, ESI bu şehirdeki girişimcilerin motivasyonlarında sahip oldukları dini inancın rolüne vurgu yaptı. Kayserili iş adamlarından biri, Hz.

Muhammed'in sözüne atıf yaparak, "Rızkın onda dokuzu ticarette ve cesarettedir" derken; başka bir iş adamı "Dindar bir insan çok çalışmalıdır" ve "Fabrika açmak bir tür ibadettir" yorumunu yapıyordu. Bir mobilya fabrikasının kurucusu ise "Ben modern olmakla geleneksel olmak arasında siyah-beyaz bir ayrım görmüyorum" diyordu. [40]

Şehrin eski belediye başkanı Şükrü Karatepe'nin ESI araştırmacılarına söylediği söz ise her şeyi özetliyordu: "Kayseri'yi anlamak için, Max Weber'i okumak gerekir."[41]

Büyük sosyolog Weber, Avrupa'daki modern kapitalizmin ortaya çıkışında Protestanların ve özellikle de Kalvinistlerin çileciliğine ve çalışma ahlakının oynadığı role dikkat çekmişti. Karatepe'ye göre, aynı çalışma ve iş ahlakı, İslam'ın öğretileri sayesinde, Kayseri'de ve diğer bazı Anadolu şehrinde de görülebilirdi. ESI araştırmacıları, Karatepe'nin bu yorumuna katılarak, yazdıkları raporun başlığını "*İslami Kalvinistler*" koydular. Vardıkları sonuç, Kayseri'de "son onyılda görülen bireyci, işe önem veren akımların, Türk İslamı'nda epey öne çıktığıydı."[42]

Bu "bireyci, işe önem veren akımlar" hiç şüphesiz kapitalistti, ama materyalist, zevkine düşkün ve bencil değildi. Aksine, İslam'ın önemle vurguladığı sosyal sorumluluk duygusuna sahiptiler. Kayseri'nin Müslüman girişimcileri hastaneleri, okulları ve çeşitli hayır kurumlarını desteklemek üzere beş yılda 300 milyon dolardan fazla para harcadılar. 2005 yılında şehirdeki 16 ayrı aşevi, yaklaşık on bin kişiye yemek veriyordu. Kayseri'nin kültürü "girişimcilik, tasarruf ve hayırseverlik"ten oluşan bir bileşimdi.[43]

Ak Parti'nin siyasi dönüşümü ise, söz konusu "İslami Kalvinistler"in çıkarlarıyla çok da ilgisiz değildi. Bu dindar iş adamlarının, küresel ekonomiye entegre olmuş, Avrupa Birliği'ne çıpalanmak suretiyle istikrara kavuşmuş ve bütün komşu ülkelerle yakın ilişki ve işbirliği kurmuş bir Türkiye'ye ihtiyaçları vardı. Ak Parti'nin takip ettiği siyaset de harfi harfine bu yöndeydi.[44]Dolayısıyla "İslami Kalvinistler"in blok olarak Erdoğan ve Gül'ü desteklemeleri ve Kayseri'nin Ak Parti'nin kalelerinden biri olması tesadüf değildi.

Müslüman orta sınıf ve değişen kültürü

MÜSİAD'ın kurucusu Erol Yarar, Temmuz 2009'da popüler bir gazeteye verdiği bir röportajda sarfettiği sözlerle ülke genelinde bir tartışmanın fitilini ateşledi. "Biz Türkiye'nin gerçek burjuvazi sınıfıyız" diyen Yarar, Türkiye'de bazı büyük iş adamlarının hep devlet tarafından desteklendiğini, kendilerinin ise "tıpkı Avrupa'daki burjuvazi sınıfı gibi kendi çabalarıyla büyüdüklerini" söyledi.[45]

Yarar, ayrıca, önemli bir başka noktanın altını çizdi: Müslüman girişimciler bir yandan dini değerlerinden ilham alarak kapitalizmi geliştirirken, öte yandan, söz konusu dini değerler kapitalizmle birlikte dönüşüyordu. "Biz ilk toplantımızı beş yıldızlı bir otelde yaptığımızda..." diye söze girerek şu anekdotu anlatmıştı:

> [MÜSİAD içindeki] bazı arkadaşlarımız "Biz burada ne yapıyoruz?" diye soruyorlardı... Çoğu, yurt dışına çıkmamış kimselerdi ve Avrupa, Amerika ve Rusya'ya düşmanlardı... Bu arkadaşlarımız sahip oldukları şirketleri oğullarına bırakmak istiyorlardı ve kızlarının eğitimiyle pek fazla ilgilenmiyorlardı. O

> günden bugüne, bu yanlış anlayışlar büyük oranda değişti. Şimdi onlar Avrupa'ya ve başka yerlere sadece oraları görmek için gidiyorlar. … Geçenlerde İstanbul'da bir alışveriş merkezinde küçük bir mescide gittim. Ayakkabılara baktım, hepsi de marka ayakkabılardı! Türkiye'de meydana gelen devrim bu işte.[46]

Başka bir ifadeyle, modern dünyayla bir *ortaklık* ilişkisi kurmak, modern dünyaya yönelik olumsuz tutumları değiştiriyordu. Bu, Batılı sömürgelerin veya Batıcı diktatörlerin altında yaşayan Müslümanların modern dünya ile yaşadığı *mağduriyet* ilişkisinden çok farklı idi. Avrupa ülkelerindeki Müslüman göçmenlerin çok kez yaşadığı *dışlanmışlık* ilişkisinden de farklıydı.

"İslami Kalvinistler", yeni bir Müslüman profesyoneller kuşağı için de iş alanları ürettiler. Böylece, sadece yirmi yıl içinde (1980-2000) yeni bir "Müslüman orta sınıf" ortaya çıktı. Zaman içinde, sosyal bağlamlar değiştikçe, bu orta sınıfın siyasi tutumları değişmeye başladı. Ak Parti'nin iktidarda olduğu 2006 yılında liberal bir Türk düşünce kuruluşunun yaptığı kamuoyu araştırmasına göre, Türk toplumunda "şeriat devleti" talebi sadece sekiz yıl içinde yüzde 21'den yüzde 9'a düşmüştü. Recim gibi şeriatın bazı sert uygulamaları sorulduğunda, bu destek yüzde 1'e düşüyordu.[47]Bu, özellikle Türk İslamcılarının "Taliban benzeri bir şeriat devleti" hedefledikleri erken dönemleriyle karşılaştırıldığında, büyük bir değişimdi.[48]

Müslüman bir köşe yazarının tespiti yerindeydi: "70'li yıllarda idealist mücahitler vardı. Şimdi onların çoğu mücahitliği bıraktı, müteahhit oldu, köşeyi döndü."[49]

Siyasi hayata eskiye göre çok farklı bir açıdan bakmaya başlayan bu yeni Müslüman orta sınıf, aynı

zamanda, yeni bir kültür de geliştirmeye başladı. Bu dönüşümü ortaya koyan ilginç bir araştırma, Türkiye'deki "İslami romanlar"ın içeriğini inceleyen sosyolog Kenan Çayır tarafından yapılmıştır. 1980'li yıllar ile 1990'lı yılların ortalarında başlayan iki ayrı dönemin romanlarının karşılaştırıldığı araştırmada, söz konusu dönüşüm bariz bir şekilde ortaya konmaktadır. Birinci dönemin romanlarındaki karakterlerin hepsi çok keskin figürlerdir – ahlaksız laiklere karşı örnek Müslümanlardır. Her öyküde, bir iç hesaplaşma yaşadıktan sonra aydınlanan ve "İslam davasının" katıksız savunucusu haline gelen bir kahraman vardır. Evlilik bile romanlarda "İslam için iyi çocuklar yetiştirme" amacını taşır ve romantizme pek yer yoktur.

İkinci dönemde ise "İslami romanlar"daki karakterler çok daha gerçek ve öyküleri çok daha karmaşık hale gelir. Artık laik karakterler illa kötü olmak zorunda değildir ve İslami karakterler de günahlarıyla, içsel şüpheleriyle ve aşk öyküleriyle çok daha karmaşıktır. Dahası, romanlarda görülen eleştirel yaklaşım, sadece dışarıya değil aynı zamanda Müslüman toplumun kendisine de yöneltilir. İlk romanlarında "İslami hayat tarzı"nı idealleştiren kadın yazarlardan biri, artık metreslerini "ikinci eşleri" yapan Müslüman erkekler gibi İslam camiası içinde görülen adaletsizlikleri konu edinir.[50]

Özetle, İslami literatür, bir "toplu hidayet söylemi"nden, "yeni bireyci Müslümanlığa" kaymıştır.[51]Ve bu, doğrudan doğruya, yazarların ve okuyucuların değişen sosyo-ekonomik arkaplanlarıyla ilişkilidir. 1980'lerin İslami romanları "büyük şehirlere yeni gelenlerin... alt sınıflara mensup insanların tecrübelerini yansıtır." Fakat 1990'lı yılların

sonlarında bu insanlar artık şehirlidir, “mühendislik, belediye başkanlığı, iş adamlığı ve iş kadınlığı gibi modern işler bulmuşlardır.” Bu dönemde eski “hidayet romanları” ve diğer “ideolojik kitaplar” eski satış rakamlarına ulaşamaz. Onların yerine kişisel gelişimle ilgili kitaplar popüler hale gelmiştir.[52]

Başka bir ifadeyle, dindar Müslümanlar kentli orta sınıf olmaya başladıkça, din anlayışları da daha az ideolojik ve daha fazla bireyci bir renge bürünür.

“Dini anlayışımızı güncelleme(k)”

Bu değişen sosyal manzara, yeni dindarlık yorumlarını gerektiriyordu, ve bu yorumlar da belirmekte gecikmedi.

Ak Parti 2002 yılında iktidara geldikten altı ay sonra, Diyanet İşleri Başkanlığı’na yenilikçi görüşleriyle tanınan bir ilahiyatçı olan Ali Bardakoğlu’nu atadı. Bardakoğlu, kuruma yeni bir dinamizm ve yeni bir bakış açısı aşılamak istiyordu. Sembolik anlamda, kendisinden önceki başkanların giydiği sıkıcı siyah cüppeden vazgeçip Osmanlı saray tarzında altın işlemeli beyaz bir cüppe giymeyi tercih etti. 2004 yılında, “din anlayışımızı değişen zamana göre güncelleme” ihtiyacımızdan bahsederek şöyle dedi:

“Dinin temel kaynakları hariç, geçmiş asırlara ait herhangi bir kitaptaki dindarlık çizgisi bizim için model ve aynen alınması gereken örnek değil, belki fikir verici bir tarihsel tecrübe niteliğindedir.”[53]

Bir sonraki yıl ise İslam tarihinde bir ilk yaşandı: İstanbul ve Kayseri’deki camilere vaize olarak iki kadın atandı.

2006 yılında, Bardakoğlu, başka bir beyanatıyla haberlere konu oldu: "'Kadınların en iyisi koyun gibi olanlardır' diye bir hadis olamaz"[54]Bu, Diyanet'in başlattığı "Hadis Projesi"nin tanıtımıydı. Projenin bir amacı, klasik hadis kitaplarındaki kadın düşmanı ifadelerin çıkarıldığı ya da en azından doğru bağlamlarına oturtulduğu yeni bir hadis külliyatı meydana getirmekti.[55]Örneğin, projenin başındaki Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Mehmet Görmez, kadınların yalnız seyahat etmelerini yasaklayan hadislerin Peygamber döneminde çöllerin kadınların yalnız başına seyahat etmelerinin çok tehlikeli olmasından kaynaklandığını belirtiyordu.[56]Görmez, 2010 yılı Kasım ayında Bardakoğlu'nun yerine Diyanet İşleri Başkanı oldu ve selefinin çizgisini geliştirerek sürdürdü. (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi merkezli Hadis Projesi, bu kitap baskıya girdiğinde hâlâ bitirilmemişti.)

Türkiye'de hadis külliyatlarına yönelik eleştiri 1980'lerde başlamış ama başlangıçta çok tepki çekmişti. Yalnız ve radikal reformcu Edip Yüksel, hadisleri tekzip edip "Sadece Kur'an" formülünü önerdiği zaman, muhafazakârlar tarafından tahkir ve hatta tekfire uğramıştı. Fakat Yüksel'in bazı eleştirileri göz ardı edilir gibi değildi. 1990'lı yıllarda ilahiyatçılıktan tele-vaizliğe geçmiş olan Yaşar Nuri Öztürk, hadislerle ilgili benzer eleştirileri dillendirdi ve "Gelenekçi İslam"a karşı daha ilerlemeci denebilecek "Kur'an İslamı"nı teşvik etti. Öztürk'ün Kemalistlerle yaptığı ilkesiz ittifak muhafazakârlar arasındaki itibarını sıfırladı, ama hadislerin sıhhatinin tartışılabileceği fikri de yaygınlık kazandı.

Hadislerin eleştirilmesinde de sosyal değişimin büyük rolü vardı. Geleneksel bir Müslüman ev hanımı,

kendisini en büyük görevi kocasına itaat etmek olan yarım akıllı bir yaratık şeklinde tasvir eden hadislere karşı diyecek bir şey bulamazdı belki. Fakat şimdi, üniversite mezunu ve belki kocasından bile daha fazla para kazanan bir orta sınıf Müslüman kadın, "Bu hadis doğru olamaz" diye düşünebilmekteydi.

Aslında, "dini anlayışı güncellemeye" yönelik daha da cesur görüşler, "Ankara Okulu" ilahiyatçılarınca 1990'lı yıllardan başlayarak ortaya kondu. 20. yüzyılın en yenilikçi ilahiyatçılarından Fazlur Rahman'ın eserlerinden esinlenen bu akademisyenler, sadece hadislere eleştirel bir bakış açısı geliştirmediler, aynı zamanda lafızcılığın aksine Kur'an'ın bağlamsallığı iddialarını da gündeme getirdiler. Yazdıkları kitaplarda ilk devirlerin Mutezile geleneğini çağrıştıran rasyonel ve liberal yorumlara ağırlık vererek, İslam geleneğine eleştirel bir şekilde yaklaştılar. Bu okulun ürettiği bazı kitapların başlıkları dahi yeterince fikir vericidir: *Kur'an'ın Mutezili Yorumu*, *Mutezililerin Altın Çağı*, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, *Hadisleri Yeniden Düşünmek*, *İdeolojik Hadis Yapıcılığın Arka Planı*, *Bireyselleşme Yolu*, *Birey ve Dini.*

Bireycilik vurgusu, Diyanet'in aylık yayımladığı *Din ve Hayat* dergisinde de belirgindi. 2000'li yılların sonuna doğru dergide yayımlanan makalelerden bazılarının başlığı şöyleydi: "Açık Toplumun Öz Yönetimli Dindarını Yetiştirmek", "Kendi Dindarlığını Oluşturmada Bireyin Sorumluluğu" ve "Özgürleştirici bir Dini Eğitim." Bu makalelerin yazarı, Diyanet İşleri'nin üst düzey memurlarından Mehmet Şevki Aydın, ailelere "çocuklarına kendi dini anlayışlarını dayatmamalarını" öğütlemekte ve inananlara "dini otoritelere danışmanın yanı sıra kendi akıllarını da

kullanmalarını... ve kendi hayatlarının aktif bir şekilde hâkimi olmalarını" tavsiye etmekteydi.[57]

Diyanet cenahından en çarpıcı özgürlük savunması ise, Doğu Anadolu'da üç Hıristiyan misyonerinin bir grup aşırı Türk milliyetçisi tarafından vahşice öldürüldüğü trajik bir olayı takiben Nisan 2007'de Ali Bardakoğlu'ndan geldi. Bardakoğlu katilleri kınadı, "inançlarını vaaz etmenin onların [misyonerlerin] doğal hakları olduğunu" beyan etti ve ardından şunu söyledi: "Biz, bırakın diğer dinleri, bir ateistin kişisel tercihine de saygı göstermeyi öğrenmek zorundayız."[58]

Üç yıl sonra, Bardakoğlu laik devletin milliyetçi önyargılarıyla kapatılmış olan tarihi Hıristiyan kiliselerinin yeniden açılmasına da destek verdi.[59]Halefi olan Mehmet Görmez de Ekümenik Patrikhane'nin dini taleplerine destek oldu.

Bütün bu görüşler, Diyanet'in yeni liderliği ve özellikle Ankara Okulu ilahiyatçıları, Türkiye'de teolojik yelpazenin "modernist" tarafını oluşturuyordu. Fakat muhafazakâr kanatta bile yenilikçi bakış açıları ifade buldu. Mesela Ali Bulaç, Müslüman imparatorlukların İslam tarihi boyunca gayrimüslimlere sunduğu ikinci sınıf zimmi statüsünü eleştirdi. Bu statünün Kur'an'da sadece İslam'a savaş açan gayrimüslimler için öngörüldüğünü, ama yanlış bir şekilde gayrimüslimlerin tamamına teşmil edildiğini savundu.[60]

Başka bir İslami kanaat önderi olan İslam hukuku profesörü ve *Yeni Şafak* gazetesi yazarı Hayrettin Karaman ise, Hıristiyan ve Yahudilerin de ahirette "kurtuluşa erebileceğini", İslam'dan çıkmanın ("ridde"nin) bir ceza gerektirmediğini, İslam'ın "Nazilerinki gibi her şeye kadir bir devlet"i

reddettiğini ve gayrimüslimlerin “İslamdışı inanç ve uygulamalarının” İslami bir devlette de olsa serbest olması gerektiğini savundu. Karaman, ayrıca, Kur’an’ın barışçıl ayetlerinin neshedildiği görüşüne karşı çıktı. Doğru İslami vizyonun “herkesin Müslüman olduğu bir dünya” olmaması gerektiğini yazdı. Ona göre, doğru İslami vizyon, “Müslümanların, bütün insanların ve özgürlüklerin koruyucusu olduğu bir dünya” idi.[61]

Birçok muhafazakâr Müslümanın kaçındığı karşıt cinsler arasında el sıkışmanın İslami meşruiyeti hakkında sorulan bir soruya karşılık olarak da, Karaman, toplumda yaşanan değişimlere işaret eden bir cevap verdi:

> Genç kadın ve erkek arasında tokalaşma gibi bir âdetin bulunmadığı yer ve zamanlarda genç kadın ve erkeklerin birbirlerinin ellerini tutmalarının cinsel duyguyu harekete geçirme ihtimali elbette daha fazladır ve eski fıkıhçılar [bu yönden], haklı olabilirler. Bugün ise hem âdet yaygınlaşmıştır, doğal hale geldiği için şehvetle ilişkisi zayıflamıştır, hatta bazen gerekli hale gelmiştir.[62]

Başka bir ifadeyle, sosyal değişim dini yorumların yeniden düşünülmesini gerektiriyordu. 2008 yılında, bu değişimin çarpıcı bir örneği, Türkiye’deki en büyük İslami cemaatin lideri olan Fethullah Gülen’den geldi. Bazı geleneksel din adamlarının meşru gördüğü “koca dayağı”yla ilgili bir soru üzerine, Gülen, kendisinden hiç beklenilmeyen bir cevap verdi. “Bu bir boşanma sebebidir” dedi ve ekledi: “Bu muameleye maruz kalan kadınların karate ve judo öğrenmeleri bir çözüm olabilir, böylece kocaları onlara bir vurduğunda, onlar da kocalarına iki vururlar.”[63]

Türkiye’den “Reform” dersleri

Türk İslamı’nda bütün bu yeni fikirler ve bakış açılarında ortak bir nokta vardı: Dini metinlere daha akılcı ve daha bireyci bir bakış. 2004 yılında İslami bir entelektüel bunun ne anlama geldiğini şöyle teşhis etti: “Mutezile perspektifi, günümüz Müslümanları arasında baskın ve yaygın zihniyet haline geliyor.”[64] Beş yıl sonra başka bir entelektüel, Türkiye’nin modernleşen Müslümanlarının artık “Kur’an ve itaat” yerine “Kur’an ve özgürlük”ten bahsettiklerini belirtti.[65]

Bu “reform”un gevşek, üstü örtük ve *de facto* tabiatını fark etmek önemlidir. Kitleler “Biz artık Mutezile olduk” diye bildiriler imzalamamakta veya Müslüman bir Luther çıkıp da çiviyle caminin kapısına 95 önerme çakmamaktadır. Batı dünyasında çok popüler olan bu senaryolar, sosyal değişimden önce itikadi bir değişim bekler. Türkiye’de gerçekleşen şey, bunun tam tersidir.

Ve bu, sadece Türkiye için değil aynı zamanda tüm bir İslam medeniyeti için yeni ve önemli bir tecrübedir. Bu medeniyet, önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, ilk asırlarında girişimci, akılcı ve kozmopolit tüccarların öncülüğünde yükselmişti. Fakat sonra Ortadoğu’nun daha güçlü sınıfları –toprak sahipleri, askerler ve köylüler– daha dogmatik ve durağan bir zihniyeti hâkim kıldı. Ticaret azaldıkça, Müslüman aklı durgunlaştı. Sonraki çağlarda, Osmanlı İmparatorluğu gibi güçlü devletlerin yükselişiyle birlikte modern bürokratlar ortaya çıktı. Onları, 19. yüzyılda modern entelektüeller takip etti. Fakat bu kesimlerin değişim çabaları, çok değerli

olmakla birlikte, topluma yukarıdan aşağıya vaz edilmekten veya dayatılmaktan ileri gidemedi.

Eksik olan şey, bizatihi toplumu değişimin motoru haline getirecek bir dinamikti. Müslüman dünyanın 20. yüzyılda içine sürüklendiği devletçi ve sosyalist ekonomik modeller, trajik bir şekilde, bu dinamiği bir kez daha önledi.

Körfez'deki Arap ülkeleri petrol sayesinde zenginleşti elbette, ama bu, serbest piyasa kapitalizmi değildi. Kapitalizm için adil kanunlar, hukukun üstünlüğü, girişimci sınıf ve yetenekli profesyoneller lazımdır. O yüzden bu sistem toplumu sadece zenginleştirmez, ama zamanda daha eğitimli, daha kabiliyetli, daha dinamik kılar. Kabileciliği siler, bireyselliği güçlendirir. Kadınlara yeni istihdam imkânları ve ihtiyaçları vererek, kadın haklarını da geliştirir.

Petrolün kazandırdığı zenginlik bunların hiçbirini yapamazdı, yapmadı da. Fareed Zakaria'nın tespit ettiği gibi, "Petrol zengini ülkelerin serveti, olumlu siyasi değişim üretme kapasitesine sahip olmadığı için bu ülkelerin halkları geçmişte nasıllarsa büyük oranda aynı şekilde kaldılar: eğitimsiz ve vasıfsız."[66]Başka bir ifadeyle, Riyad'da petrol zengini bir şeyh, Rolls-Royce sürebilir ama sosyal ilişkilerinde hâlâ kabile kültürü içinde kalabilir, karısını eve kapatıp kızını da başka bir şeyhle evlendirme planları yapabilirdi. Fakat İstanbul'da piyasanın zorluklarıyla sürekli mücadele halinde olan Müslüman bir iş adamı, kızının işletme okumasını ister ve hatta belki onu bir Amerikan üniversitesine gönderirdi.

Bu nedenledir ki, İslam'da "reform" umanların yapması gereken, Müslüman toplumları "Batılılaştırmaya" veya "laikleştirmeye" girişen

otoriter rejimlere destek vermek değildir. Bu toplumları bombalamak ve işgal etmek hiç değildir. Tek yapılması gereken iki doğru ve önemli dinamiği desteklemektir: demokrasi ve piyasa ekonomisi.

İran doğumlu Amerikalı Müslüman akademisyen Veli Nasr (meşhur âlim Seyyid Hüseyin Nasr'ın oğlu), 2009'da yazdığı *İslami Sermayenin Yükselişi* adlı kitabında, buradaki ikinci dinamiğin yani piyasanın üzerinde durur ve bu açıdan iki Müslüman ülkeyi örnek gösterir: Türkiye ve Dubai.[67]Ancak her ne kadar Dubai, Türkiye'ye göre daha göz kamaştırıcı olabilse de, yaklaşık 30 yıl önce gelişmeye başlamış küçük bir şehir devletidir. Oysa, Türkiye, Amerikalı siyaset analizcisi Graham Fuller'in ifadesiyle "Müslüman dünyada merkezi bir devlet" olmak için yeterli tarihi birikime ve potansiyele sahiptir.[68]

Ve o yönde de ilerlemektedir zaten.

Türk İslamı küreselleşiyor

Mayıs 2009'da, "İslam ve Dini Özgürlük" konulu bir konuşma yapmak üzere liberal bir düşünce kuruluşunun davetiyle Malezya'nın başkenti Kuala Lumpur'a uçtum. Çoğunluğunu Müslüman Malayların oluşturduğu bir topluluk karşısında, İslam'dan çıkıp başka bir dine geçmek isteyen bir kişinin bunu yapmada özgür olması gerektiğini savundum, çünkü "dinde zorlama (ve baskı)" sadece Kur'an'a değil sağduyuya da aykırıydı.

Seyircilerin konuşmamla ilgili tepkisi genelde olumluydu. Malezya'nın İslami partisi PAS'ın meşhur bir üyesi olan diğer konuşmacı ise, benimle fısıltıyla konuşarak aynı fikirde olduğunu beyan etti. "Ben ve partimizdeki diğer reformcular sizin aktardığınız

görüşlere katılıyoruz” dedikten sonra şunu söyledi: “Ama partimizdeki Erbakancı kadro pek açık fikirli değil, biz Erdoğancılara kızıyorlar.”

O an anladım ki, Türk siyasetinin iki sembol ismi Erbakan ve Erdoğan arasındaki fikri ihtilaf, sekiz bin kilometre ötedeki bir Müslüman ülkedeki bir tartışmaya esin kaynağı olabilmişti.

Aslında bu, büyük bir olgunun küçük bir örneğiydi. 21. yüzyılın post-Kemalist Türkiyesi, dünyanın her tarafındaki Müslümanlar için çok daha anlamlı bir ülke haline geldi. Graham Fuller’in ifadesiyle:

> Müslümanların çoğu, Türkiye’nin uzun süreden beri tarihi ve kültürel geçmişiyle bağlarını o denli kopardığını düşünüyordu ki, Türkiye’de olan bitenle ilgilenmiyorlardı bile. Fakat Türk İslamı’nın yeni bir siyasi çerçevede belirginleşen yeni yüzü, dünyanın farklı yerlerinde yaşayan Müslümanların giderek daha fazla ilgisini çekiyor.[69]

Bu yeni Türkiye, sadece İslam’ın ve demokratik kapitalizmin başarılı bir sentezini sunmuyor. Ak Parti’nin dışişleri bakanı Ahmet Davutoğlu’nun vizyoner stratejilerinin de katkısıyla bu yeni Türkiye, Ortadoğu’da ve ötesinde yaşayan Müslümanların meselelerine de büyük ilgi gösteriyor ve yapıcı roller oynuyor. Amerika’nın 2003’te Irak’ı işgaline Ankara’dan destek gelmemesi, 2010’da yine Amerika’nın yönlendirmesiyle Birleşmiş Milletler’in İran’a yönelik yaptırım kararında Türkiye’nin karşı oy kullanması gibi bazı önemli olaylarda görüleceği üzere, Türk dış politikasında takip edilen yeni çizgi, Amerika’da bir anda herkesin dikkatini çekti ve “Türkiye’nin kaybedildiğine” ilişkin tartışmalara bile yol açtı. Halbuki, Türk hükümeti bu olaylarda sadece pragmatik bir yaklaşım sergiliyor ve iç kamuoyuyla

uyumlu hareket ediyordu. Sonuçta, demokratik bir ülke olarak Türkiye'nin Ortadoğu'daki prestiji arttı.[70] (Bazılarına hatırlatmak gerekebilir ki, "demokratik" olmak ile "Amerikan yanlısı" olmak eşanlamlı değildir.)

Bu yeni "Türk modeli," önce Tunus ve ardından Mısır'da uzun süreli diktatörlerin halk gösterileri sonucunda iktidardan düşürüldüğü 2011 yılı başlarındaki "Arap baharı" sürecinde de çok fazla konuşuldu. Bu kitabın basılacağı sırada, benzer protestolar Libya, Suriye ve Bahreyn gibi diğer Arap diktatörlüklerini sarsıyor, Arap dünyası daha demokratik bir döneme doğru yol alıyordu.

Ve "Türk modeli"nin Arap dünyasında bu kadar çok konuşulması, birilerinin bunu dayatmasından değil, Ak Parti'nin post-İslamcı liberalizminin başarısından kaynaklanıyordu. Başörtüsü ve diğer İslami uygulamalara koyduğu yasaklarla Kemalist Türkiye'ye çok benzeyen Tunus'ta, İslami hareketin lideri ve liberal eğilimli bir Müslüman düşünür olan Raşid Gannuşi, açıkça hareketinin "Türkiye örneğini takdir ettiğini" ifade etti.[71]Birkaç hafta sonra, Mısır'da Müslüman Kardeşler'in lideri Eşref Abdel Gaffar, içinde yer aldığı topluluğun "Ak Parti'yi Hüsnü Mübarek sonrası Mısır için bir model olarak gördüğünü" söyledi.[72]

İslamcı ideolojinin amiral gemisi olan Müslüman Kardeşler, bu noktaya gelirken bir dizi ilginç değişim sürecinden geçmişti ve bunlar da, yine, ekonomiyle ilgiliydi. Önde gelen siyasal İslam uzmanlarından olan Fransız akademisyen Olivier Roy'nın belirttiği gibi, 1980'li yıllarda Müslüman Kardeşler "ezilen sınıfların çıkarlarını savunduğunu iddia ediyor ve ekonomiyi devletin kontrol etmesi ve zenginliği eşit bir şekilde pay etmesi gerektiğini söylüyordu." Fakat, ardından

bir “burjuvalaşma” dönemi geldi. Müslüman Kardeşler bu dönemde liberal ekonomiye doğru kaydı ve hareket aynı zamanda “uzlaşma ve anlaşma” felsefesine doğru yol aldı. Roy’nın ifade ettiği gibi, nihayet, “Müslüman Kardeşler parlamentoya seçilme hakkının ötesinde bir özgürlük talebinin peşinde koşmaya başladı.”[73]

Roy’ya göre, Ortadoğu’da gerçekten yükselmekte olan şey, “post-İslamcı” bir kuşaktı. Zira, başarısızlığa uğramış bir sürü tecrübeden sonra “genç İslamcı kuşak, Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Türkiye’de vardığı sonuçla mutabık hale gelmişti: demokrasi ile diktatörlük arasında üçüncü bir şık yoktur.”[74]

Önümüzdeki yol

Ne kadar merkezi bir öneme sahip olursa olsun, Türkiye elbette tek başına Müslüman dünyanın geleceğini şekillendiremez. Ama Türkiye’nin yapabileceği ve yaptığı şey, İslam’ın liberal demokrasi ve piyasa ekonomisiyle başarılı bir sentezini sunmaktır.

Türkiye’nin bazı muhafazakâr Müslüman düşünürleri, “İslam’ın Protestanlaştırılması” olarak isimlendirdikleri bu sürece karşılar, çünkü bunun İslami değerleri aşındırmakta olduğunu düşünüyorlar. Korkularında tümüyle haksız da değiller: Eğer Müslümanlar, İslami değerleri modern bağlam içinde yeniden üretebilen bir orta sınıf kültürü oluşturamazlarsa, gerçekten sekülerleşebilirler. Gelgelelim, çözüm kaybolmaya mahkûm olan eski ve durağan olana yapışmaktan değil, yeni ve dinamik olanı kucaklamak ve bunu Müslümanca yapmaktan geçiyor.

Bu vizyon, elbette, totaliter bir İslami devlet rüyası gören İslamcıların vizyonundan çok farklıdır. Ama aynı şekilde, İslam'dan (ve aslında her türlü geleneksel dinden) arındırılmış bir dünya peşinde koşan sekületeristlerin vizyonundan da çok farklıdır.

Ama bence istikbal vaat eden tek vizyon da budur. Bu noktada, "fikirlerin ve sonuçlarının kıdemli arkeoloğu" diye anılan Amerikalı entelektüel Walter Russell'ın öngörülerine aynen katılıyorum:

> İslam, dinamik toplum yapısıyla barışacaksa, bunu sadece tek bir yolla yapacaktır. Zannedildiği gibi, kendisini orta yollu bir ateizme teslim edip "laikleşerek" değil. Ya da bütün dinlerin köken itibariyle aynı olduğunu kabul eden bir üst birliğe karışarak da değil. Bunların yerine, inançlarına büyük bir tutkuyla bağlı, son derece dürüst, çarpıcı erdemlere ve muhafazakâr ilkelere sahip dindar Müslümanlar, dinamik İslam'ı gerçekleştireceklerdir. İslam'ın nasıl bir şey olduğu böylece dünyaya gösterilecektir. Ve onların ortaya koyduğu vizyon, örneklik ve yaklaşımlardan ilham alan dünyanın başka bölgelerindeki Müslümanlar, bir yandan dinlerine daha fazla bağlanırken, bir yandan da pek çok din ve kültürle dolu olan dinamik, liberal ve kapitalist bir dünyada kendilerini daha fazla evlerinde hissedeceklerdir.[75]

Müslümanların önündeki yol bence hakikaten budur. Eğer Batılı güçler yardım etmek istiyorlarsa, Müslüman dünyada ekonomik gelişme ve siyasi liberalleşmeye destek olmalıdırlar. Batılı güçlerin kesinlikle kaçınması gereken şeyler ise, reaksiyoner unsurları kuvvetlendirecek olan siyasi gerilimler ve özellikle askeri çatışmalardır. Son iki asır bize gösterdi ki, Batı ile İslam dünyası arasında kültürel ve ekonomik alanlarda barışçıl etkileşimler, liberal Müslümanların işini kolaylaştırırken; gerilimler, çatışmalar ve işgaller her zaman otoriter Müslümanları güçlendirmiştir.

Öte yandan, liberal Müslümanlara da düşen çok iş vardır kuşkusuz. Birbirine karşıt olan ama aslında birbirlerini karşılıklı olarak besleyen laikçilik ve İslamcılık ideolojilerinin bir asır süren egemenliği, İslami liberalizmi gölgede bırakmış, hatta unutturmuş durumda. Dolayısıyla İslami liberalizmin ihyasına ihtiyaç var. Bunun için de hem akademik çalışmalar hem de popüler mesajlar gerekiyor. Seyyid Kutub'dan ödünç bir kelimeyle ifade etmek gerekirse, bu yeni yolda da bazı "işaretler"e ihtiyaç var.

Dolayısıyla, bu meseleye kafa yoran sıradan bir Müslüman olarak, kitabın kalan kısmında kendi mütevazı katkımı yapmaya ve söz konusu işaretlerden üçünü anlatmaya çalışacağım.

1 Binder, *Islamic liberalizm* [İslami Liberalizm], s. 83.

2 http://henuzozgurolmadik.blogspot.com. (Bildiri tarihi: 13 Şubat 2008. Son erişim tarihinde (12 Mart 2012, 11:20) imzacı sayısı 1241'e ulaşmıştı.)

3 Recep Peker, "Uluslaşma-Devletleşme", *Ülkü* 7, No. 40 (Haziran 1936): I-VII, s. 3.

4 Merkez-taşra ikiliği Şerif Mardin tarafından Türk siyasetini yorumlamada iyi bir model olarak önerilmişti: "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?" [Merkez-Taşra İlişkileri: Türk Siyasetini Anlamada Bir Anahtar Olabilir mi?], *Daedalus* 102, No. 1 (Kış 1973): 169-190.

5 Mary F. Weld, *Bediüzzaman Said Nursi: Entellektüel Biyografisi* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006), s. 39.

6 a.g.e., s. 76, 77, 79.

7 Alıntı ve *Homo Kemalicus* terimi, M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito'dan; Haz., *Turkish Islam and the Secular State* [Türk İslamı ve Laik Devlet] (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003), s. 7, xxi.

8 "İslam Dünyasının Bugünü" *Yeni Asya*, 4 Mayıs 2007.

9 Necmeddin Şahiner, *Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1994, s. 277.

10 Avni Özgürel, “Yassıada İnfazlarını Unutmamak Gerek”, *Radikal*, 20 Eylül 2009.

11 Şerif Mardin, “Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes” [Türk İslamının İstisnailiği Dün ve Bugün: İşlevsel Kodlarda Süreklilik, Kopma ve Yeniden İnşa], *Turkish Studies* 6, No. 2 (Yaz 2005): 145.

12 Mehmet Şevket Eygi, *Bugün*, 10 Şubat 1969.

13 Çağdaş Türkiye’de Risale-i Nur takipçilerinin sayısı iki ila altı milyon arasında tahmin edilmektedir. Yavuz ve Esposito, *Turkish Islam and the Secular State*, s. 13.

14 Mehmet Metiner, *Yemyeşil Şeriat, Bembeyaz Demokrasi,* (İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2004), s. 59.

15 a.g.e., s. 58-59.

16 Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam,* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), s. 134.

17 Robert D. Kaplan, “At the Gates of Brussels” [Brüksel Kapılarında], *The Atlantic*, Aralık 2004.

18 a.g.e.

19 Muhammed Çetin, “Business, Faith and Freedom” [İş, İnanç ve Özgürlük], *Today’s Zaman*, 23 Ekim 2008.

20 Nisan 1998’de Türk gazeteleri, birkaç liberal gazeteci ve İnsan Hakları Derneği’nin o zamanki başkanı ile PKK arasında bağlantı olduğunu iddia eden haberler yazmaya başladılar. Derneğin başkanı yakın mesafeden kurşunlara hedef olurken, gazeteciler de işlerini kaybettiler ve ölüm tehditleri aldılar. Sonradan gazete haberlerinin yalan olduğu ortaya çıktı. 2000 yılında gazeteci Nazlı Ilıcak, söz konusu haberlerin ordunun siparişiyle hazırlandığını kanıtlayan delilleri Türk kamuoyuyla paylaştı. Ve bu olay, sonradan “Andıç Olayı” diye isimlendirildi.

21 “Tayyip’in Bitişi” *Hürriyet*, 24 Eylül 1998; “Muhtar Bile Olamayacak”, *Radikal*, 24 Eylül 1998.

22 Siirt’te 6 Aralık 1997’de yaptığı halka açık konuşmasında, Erdoğan, 1912’de Osmanlı İmparatorluğu’nun bitmek bilmeyen savaşları sırasında yazılan bir şiirden alıntılar yapmıştı: “Minareler süngü, kubbeler miğfer; camiler kışlamız, müminler asker.” *Hürriyet*, 24 Eylül 1998.

23 a.g.e.

24 Nilüfer Narlı, “The Rise of the Islamic Movement in Turkey” [Türkiye’de İslami Hareketin Yükselişi], *Middle East Review of International Affairs* 3, No. 3 (Eylül 1999). Narlı, bu farkı, Erbakan’ın Refah Partisi ile onun yerini alan Fazilet Partisi arasında gözlemişti. Fakat bu farkı ortaya çıkaran faktör, bu iki parti içinde yer alan reformcu hareketti.

25 Sultan Tepe, “Türkiye’s AKP: A Model ‘Muslim-Democratic’ Party?” [Türkiye’nin AKP’si: Bir ‘Müslüman-Demokrat Parti’ Modeli mi?], *Journal of Democracy* 16, No. 3 (Temmuz 2005): 69-82.

26 Fareed Zakaria, ”A Quiet Prayer for Democracy” [Demokrasi İçin Sessiz Bir Dua], *Newsweek*, 14 Mayıs 2007.

27 “Turkish Armenians to Vote for Ruling AKP” [Türk Ermenileri Oylarını İktidardaki AKP’ye Atıyor], Armenian Online News, 13 Temmuz 2007, http://www.hamovhotov.com/timeline/?p=860.

28 Mustafa Akyol, “The Protocols of the Elders of Turkey”, *Washington Post*, 7 Ekim 2007.

29 Bu konuda yazdığım bir yazı: “AKP İslamcı Değil, Bir Çeşit Müslümancıdır”, *Hürriyet*, 8 Aralık 2009.

30 Arınç, bu konuşmayı 16 Nisan 2007 tarihinde Turgut Özal Düşünce ve Hamle Derneği’nde kendisine verilen Demokrasi Ödülü’nü aldıktan sonra yaptı.

31 Milli Kütüphane kayıtlarına göre, 1923 ile 1980 yılları arasında Türkiye’de “liberalizm” başlığı taşıyan kitapların sayısı sadece 85’tir. Bu sayı, 1908-2008 yılları arasında 507’ye yükseldi. Taha Akyol, “Liberalizm Açığı”, *Milliyet*, 19 Temmuz 2008. Akademide de, “liberalizm” ya da “liberal politikalara” atıf yapan araştırmalar artış göstermektedir; 1989-1999 yılları arasında yılda ortalama 6 kitap yayımlanırken, 2000-2007 arasında bu sayı 21 olmuştur. Taha Akyol, “Üniversite ve Liberalizm”, *Milliyet*, 14 Ağustos 2008.

32 Eski İslamcı Mehmet Metiner’in Türkiye’de İslamcıların niçin 1980’lerden sonra daha liberal görüşleri benimsemeye başladığını açıklayan bir ifadesidir bu. “Fears for Turkey’s Future Roil Vote on Constitution”, *Wall Street Journal*, 9 Eylül 2010.

33 Aydın’ın İslam dünyasının ideolojik tartışmalarını sona erdirmek için “liberal demokratik kültüre” ihtiyacı olduğuna dair görüşleri, 23 Mart 1998’de *Zaman* gazetesindeki röportajında yer almıştır.

34 Sadık Ünay, *Neoliberal Globalization and Institutional Reform: The Political Economy of Development and Planning in Turkey* [Neoliberal Küreselleşme ve Kurumsal Reform: Türkiye’de Politik Ekonomi ve Planlamanın Gelişmesi] (New York: Nova Publishers, 2006), s. 37.

35 Dönemin başbakanı Şükrü Saracoğlu ve dışişleri bakanı Numan Menemencioğlu, Nazi Almanyası'na sempati besleyen ve bu ülkeyle iyi ilişkiler kuran siyasetçilerdi.

36 Reşat Kasaba, Haz., *The Cambridge History of Turkey* [Cambridge Türkiye Tarihi], Cilt 4 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008), s. 182-183.

37 Orhan Pamuk, *İstanbul: Şehir ve Hatıralar* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), s. 99, 101.

38 Hüner Sencan, *İş Hayatında İslam İnsanı* (İstanbul: MÜSİAD, 1994).

39 Feroz Ahmad, "The Development of Capitalism in Turkey" [Türkiye'de Kapitalizmin Gelişimi], *Journal of Third World Studies* (Güz 1998).

40 Avrupa İstikrar Girişimi [European Stability Initiative], *Islamic Calvinists: Change and Conservatism in Central Anatolia* [İslami Kalvinistler: Orta Anadolu'da Değişim ve Muhafazakârlık], 19 Eylül 2005, Berlin/İstanbul, www.esiweb.org, s. 23-24.

41 a.g.e., s. 24.

42 a.g.e.

43 Zafer Özcan, "Akla ve Paraya İhtiyacı Olmayan Şehir Kayseri", *Aksiyon* 571 (14 Kasım 2005).

44 Bkz. Ziya Öniş, "Conservative Globalists Versus Defensive Nationalists: Political Parties and Paradoxes of Europeanization in Turkey" [Muhafazakâr Küreselcilere Karşı Savunmacı Milliyetçiler: Türkiye'de Siyasi Partiler ve Avrupalılaşmanın Paradoksları], *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, Cilt 9, No. 3 (Aralık 2007).

45 "Türkiye'nin gerçek burjuva sınıfı biziz", *Star*, 20 Temmuz 2009.

46 a.g.e.

47 Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset* (İstanbul: TESEV Yayınları, 2007, s. 101, 33.

48 Taliban karşılaştırması eski İslamcı Mehmet Metiner'den gelmektedir. Metiner kitabında şöyle yazmıştı: "Biz 70'li yıllarda tıpkı Taliban gibi düşünüyorduk", *Yemyeşil Şeriat, Bembeyaz Demokrasi*, s. 17.

49 Mehmet Şevket Eygi, "Yanlış Kıraatler", *Milli Gazete*, 14 Ocak 2009. Bu olayda "mücahit" kavramı bir şiddet hareketine gönderme yapmaz. Terim,

Türkiye'de siyasi, sosyal ve entelektüel eylem yoluyla "davaya" hizmet etmek isteyen İslamcılara işaret etmek için kullanılmaktadır.

50 Kenan Çayır, *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), s. 128.

51 a.g.e.

52 a.g.e., s. 118.

53 Ali Bardakoğlu, "Dindarlığımızın Güncelleştirilmesi", *Hürriyet* gazetesine röportaj, 10 Eylül 2004.

54 " 'Kadının En Makbulü Koyun' Diyen Hadis Olmaz", *Vatan*, 17 Haziran 2006.

55 Daha fazlası için bkz. Mustafa Akyol, "[Sexism Deleted], in Turkey" [Türkiye'de (Cinsiyetçilik Silindi)], *Washington Post*, 16 Temmuz 2006.

56 Dr. Mehmet Görmez'le bireysel görüşme, İstanbul, 14 Mayıs 2009.

57 Bütün alıntılar Mehmet Şevket Eygi'nin *Diyanet* dergisindeki yazılarından alınmıştır: Ekim 2008, s. 20-23; Aralık 2008, s. 24-27; Kasım 2008, s. 20-23.

58 "Dinlerini anlatmak en doğal hakları", *Hürriyet*, 21 Nisan 2009.

59 "Üst Düzey Diyanet Yetkilisi, Saint Paul Kilisesi'nin Yeniden Açılması Gerektiğini Söyledi", *Hürriyet*, 23 Ağustos 2010.

60 Ali Bulaç, "Azınlık, Zımmi, Muahid!", *Zaman*, 6 Ocak 2010.

61 Bütün alıntılar Hayrettin Karaman'dan, *Yeni Şafak*: "Necat Konusu", 29 Ağustos 2008; "Dinden Dönen Öldürülür mü?", 11 Eylül 2009; "İslam Ülkelerinde Demokrasi", 4 Ağustos 2006; "Dine Zorlamak", 24 Eylül 2006.

62 Hayrettin Karaman, "Kadınlarla Tokalaşmak", *Yeni Şafak*, 9 Eylül 2009.

63 "Dayak Yiyen Kadın Karate Öğrensin", *Radikal*, 6 Ekim 2008.

64 Sami Hocaoğlu, "Kur'an Kitaplığına Yeni Katkılar", *Yeni Şafak*, 28 Haziran 2004.

65 Dücane Cündioğlu, "Düşünürken Modern, İnanırken Geleneksel", *Yeni Şafak*, 13 Aralık 2009. İslami kapitalizmi eleştiren bir muhafazakâr olarak Cündioğlu, bu ifadeyi bir anlamda onaylamadığı bir duruma işaret etmek için kullanmaktadır.

66 Zakaria, *Future of Freedom*, s. 73.

67 Vali Nasr, *Forces of Fortune: The Rise of the New Muslim Middle Class and What It Will Mean for Our World* (New York: Free Press, 2009) [*İslami Sermayenin Yükselişi: İslam, Kapitalizm ve Türk Modeli*, Çev. İhsan Durdu (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2012)].

68 Graham E. Fuller, *The New Turkish Republic: Turkey as a Pivotal State in the Muslim World* [Yeni Türkiye Cumhuriyeti: Müslüman Dünyanın Eksen Devleti Olarak Türkiye] (Washington, DC: U.S. Institute of Peace Press, 2008).

69 a.g.e., s. 49.

70 Bkz. Kinzer, *Reset*, s. 198. *New York Times*'ın Türkiye bürosu eski şefi Kinzer'e göre, bu yeni Türkiye Amerika'ya daha faydalı olabilir: "Türkiye, Amerika'nın gidemediği yerlere gidebilir, ortaklıklar kurabilir ve iş yapabilir."

71 Nazanine Moshiri, "Interview with Rachid Ghannouchi" [Raşid Gannuşi'yle Röportaj], El-Cezire'nin İngilizce web sitesi, 3 Şubat 2011.

72 Soner Çağaptay, "Arab Revolt Makes Turkey a Regional Power" [Arap İsyanı Türkiye'yi Bölgesel Bir Güç Yapıyor], *Hürriyet Daily News*, 16 Şubat 2011.

73 Olivier Roy, "This Is Not an Islamic Revolution" [Bu İslami Bir Devrim Değil], *New Statesman*, 15 Şubat 2011.

74 Olivier Roy, "Where Were the Tunisian Islamists?" [Tunuslu İslamcılar Neredeydiler?], *International Herald Tribune*, 21 Ocak 2011.

75 Walter Russell Mead, *God and Gold: Britain, America, and the Making of the Modern World* [Tanrı ve Altın: Britanya, Amerika ve Modern Dünyanın Oluşumu] (New York: Alfred A. Knopf, 2007), s. 372.

Üçüncü kısım

Liberal yoldaki işaretler

İslam düşüncesinde dini özgürlüğün farkına varılmasında
en önemli kaynak, bu dinin temel öğretisindedir:
Allah'ın büyüklüğüne dair çok güçlü İslami içgörü.

–Michael Novak, Amerikalı muhafazakâr düşünür

Dokuzuncu bölüm

Devletten özgürlük

Toplum mühendisleri işe “dışarıdan” başlar, siyasi ve sosyal sistemler oluşturur, sonra içeriye, bireye doğru nüfuz ederler. Tanrı ise, işe önce bireyi değiştirerek, yani “içeriden” başlar.

–Vincent Cornell, İslami araştırmalar profesörü[1]

Hz. Muhammed’in hayatında pek çok ilginç olay yaşanmıştır, ama bunlardan ikisi özellikle kayda değerdir.

İlki, 624 yılında Medineli Müslümanlar ile Mekkeli müşrikler arasındaki Bedir Savaşı’ndan hemen önce Peygamber ile sahabelerinden birisi arasında geçen kısa bir konuşmadır. Savaştan bir gece önce İslam ordusu geceyi Bedir civarında geçirmek zorunda kalmıştır ve başkumandan olarak Hz. Peygamber, kamp için bir yer gösterir. Fakat, el-Münzir adında bir sahabe, peygamberin gösterdiği yerin aksine, yüksek bir yerde kamp kurmanın daha doğru olacağını düşünür. O nedenle, peygamberin yanına gider ve sorar: “Ey Allahın Elçisi, bu fikir Allah’ın sana bir vahyi mi, yoksa senin kendi önerdiğin bir savaş taktiği mi?”

“Vahiy değil,” diye cevaplar peygamber, “sadece savaş taktiği.” Bunun üzerine el-Münzir, “Burası kamp için en uygun yer değil” der. Peygamberin de hoşuna giden başka bir yer önerir ve ordu o gece orada kamp kurar. Klasik İslam tarihine göre, el-Münzir’in bu müdahalesi savaşın kazanılmasında faydalı olur.[2]

Bu hikâyede ilginç olan nokta, ilk Müslüman toplumunda, Allah’ın vahyi ile Peygamberin kişisel

kanaati arasında bir ayrıma gidilmesidir. Ve Peygamberin kişisel kanaatine itiraz edilebilmektedir.

Şimdi anlatacağım ikinci hikâye de, yine aynı ilkenin altını çizer. Rivayetlere göre, Hz. Peygamber, çiftçilik yapan bir grup Müslümana hurma yetiştiriciliğiyle ilgili bir tavsiyede bulunur. Fakat hasat zamanı geldiğinde bu tavsiyenin pek bir faydası olmadığı anlaşılır. Bunun üzerine peygamber, daha fazla fikir vermekten geri durarak, şöyle der: "Ben sadece bir insanım. Sizden dinle ilgili bir şey yapmanızı istersem, onu kabul edin. Ama kendi kişisel görüşüme dayalı olarak bir şey istersem, o zaman [hatırlayın ki], ben sadece bir insanım."[3]

Peygamberin de bir beşer olduğunu vurgulayan Kur'an ayetleriyle uyumlu olan bu iki rivayet, Müslümanlar için iki önemli ders barındırmaktadır.

Birincisi, her şeyi doğru bilen ve her işini mutlak hikmetle yapanın yalnızca Allah olduğudur. Allah'ın elçileri de dahil olmak üzere bütün insanlar yanlış yapabilirler. Bununla birlikte, insanların en erdemlileri olmaları ve Allah'tan vahiy almaları nedeniyle, peygamberlerin inananlar üzerinde belli bir otoritelerinin olması doğaldır. Nitekim Kur'an, Müslümanlara "Allah'a ve Resûlüne itaat edin"[4] diye emreder. Fakat, kendi kişisel düşüncesiyle hareket ettiği durumlarda, Allah'ın elçisine bile, elbette saygı çerçevesinde, itiraz edilebilir.

İkinci ders şudur ki, peygamberin bile sorgulanamaz bir otorite olarak görülemediği bir dünyada, hiç kimse böyle bir konumda olamaz. Peygamberin vefatıyla birlikte vahyin de sona erdiğine ilişkin İslam âleminde çok geniş bir konsensüs söz konusudur. Buna göre, Hz. Muhammed'den sonraki dünya, hiç kimsenin Allah ile doğrudan iletişim

kuramayacağı bir dünyadır. Öyleyse, Müslümanlar açısından hiçbir sorgulanamaz otorite yoktur, olamaz. Başka bir ifadeyle, Hz. Muhammed'in vefatının ardından dünyada hiç kimse "teokrasi" (ilahi yönetim) kurma iddiasında bulunamaz.

Teokrasi mi dediniz?

Sünni Müslümanlar açısından, peygamberden sonra kendisine vahiy gelen bir beşerin olmadığı, yeni bir haber değildir. Bu, zaten Sünni anlayışın bir parçasıdır. Sünni gelenek, yalnızca peygamberin ardından başa geçen ilk dört halifenin özel bir hikmete ve dindarlığa sahip olduğunu kabul eder. Ama onların yaşadığı dönem çoktan geçmiştir. (Üstelik, Müslüman ümmetin bu örnek halifeler döneminde dahi iç savaşlara sürüklenmiş olduğu gerçeği, o dönemin de çok fazla idealize edilmemesi gerektiğini akla getirmektedir.) Sonraki halifelerin durumuysa hiç iç açıcı değildir. Pek çok halife, ancak şeriatın ahlaki otoritesi sayesinde kısmen dizginlenen yoz despotlardır. Bazıları kendilerine "Allah'ın Yeryüzündeki Gölgesi" gibi cafcaflı sıfatlar yakıştırsalar da, bunlar siyasi amaçlarla üretilen Kur'an-sonrası icatlardır.

Kısacası, Sünni gelenek temel alınarak bir teokrasi – yöneticilerin Allah'tan yetki aldığına inanılan rejim– oluşturmak çok zordur (Sünni ideal, daha çok, "nomokrasi"dir – şer'i hukukun üstünlüğüne dayalı bir yönetim biçimi.)[5] Sünni dünyada teokrasi iddiası ancak Mehdi hareketlerinde ortaya çıkar ki, bunlar da İslam tarihinde istisnai olaylardandır, kesinlikle norm olmamıştır.[6]

Şiiler ise, Sünnilere göre teokrasiye daha eğilimlidir, çünkü ilahi kılavuzluğa mazhar imamlık kurumunun Asr-ı Saadet'ten bu tarafa süregeldiğine ve imamın yokluğunda otoriteyi onun adına Ayetullahların kullanması gerektiğine inanmaktadırlar. Gelgelelim, Ayetullahların dini otoritesi, ancak İran Devrimi lideri Büyük Ayetullah Humeyni ile birlikte siyasi bir otoriteye dönüştürülmüştür. Dolayısıyla, Humeyni'nin kurduğu İran İslam Cumhuriyeti, kısmen teokratik bir devlettir, çünkü seçilmiş siyasetçilere "fakihler tarafından rehberlik edilmesi" söz konusudur. Oysa Irak'ta Ayetullah Ali el-Sistani gibi başka Şii otoriteler, İran'da yapılan bu yenilikleri reddederek, "rehberlik" rollerini dini konularla sınırlı tutmaktadırlar.

Sonuç olarak, İslam âleminde siyasetin büyük sorusu, ümmetin Ayetullahlar gibi teokratik idarecileri benimsemesi ya da benimsememesi değildir. Çoğu Müslüman, Allah adına iktidar koltuğuna oturacak birilerinin var olduğuna inanmamaktadır zaten.

Ama çok sayıda Müslüman başka bir şeye inanmaktadır: "İslami devlet sistemi"ne.

Peki ama, gerçekte var mıdır böyle bir şey?

Ya İslam devleti?

Gerçekte Kur'an hiçbir devlet tarifi içermez. Pek çok ayetinde inananlara ümmetin lideri olan peygambere itaat etmelerini öğütler, ama peygamberin ardından bir hükümet biçimi anlamına gelecek bir yol haritası çizmez.

Sadece bir ayette şöyle denir: "Ey iman edenler, Allah'a itaat edin; elçiye itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de."[7] Ama bu "emir sahiplerinin" kim

olacağı ve iktidara nasıl geleceği belirlenmemiştir. Başka bir ayette geçen ve üzerine çok konuşulan *şûra* kavramı, Müslümanların birbirlerinin görüşlerini dinlemeleri anlamına gelir, fakat onun da yine belirgin kuralları yoktur.[8]

Başka bir ifadeyle, Müslümanların kutsal kitabı olan Kur'an, temel siyasi konularda neredeyse hiçbir şey söylemez. Bir Müslüman akademisyenin ifadesiyle, Kur'an aslında "sanki siyasi yönetim ve idareyi ilgilendiren konular vahyin ilgi alanının içinde değilmiş izlenimi vermektedir."[9]

Üstelik, Müslüman geleneğinde kabul edildiği gibi, Hz. Peygamber de bir siyasi miras ortaya koymamıştır. Ölüm döşeğinde bile, kendisinden sonra ümmetin idaresini yürütmesi maksadıyla ne siyasi bir varis ne de kilise benzeri bir kurum bırakmıştır. Meşhur Veda Hutbesi'nin sonunda oldukça mütevazı denilebilecek bir miras tanımı yapılmıştır: "Ben size Kur'an'ı bırakıyorum." (Bu cümlenin iki versiyonu daha vardır. Onlardan birinde Kur'an'la beraber "sünnet", diğerinde ise "Ehl-i Beyt" kavramı geçmektedir. Bunlar besbelli ki Sünni ve Şii bakış açılarını yansıtan kavramlardır. Yine de, bu versiyonlarda bile, peygamberin bir siyasi yapı, örneğin devlet miras bıraktığına yönelik bir işaret yoktur.)

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Hz. Muhammed 632 yılında vefat ettiği zaman, Müslüman toplumun takip edeceği siyasi bir model yoktu. Bu belirsizlik karşısında ümmetin önde gelenleri oturdular ve ne yapacaklarını müzakere ettiler. En sonunda, Arap kabile reisleri geleneğine uygun olarak, Ebu Bekir'i Müslüman toplumun yeni lideri olarak seçmeye karar verdiler.

İşte, halifelik denilen kurum bu şekilde doğdu. İnsanların beşeri iradeleriyle ve tarihsel şartlar çerçevesinde oluştu. Elbette halifelik –halifenin dindarlık, adalet ve dürüstlük ilkelerine göre yönetmesi gerektiği inancında görüldüğü üzere– İslami normlar üzerinde temelleniyordu. Fakat, 7. yüzyılın Arabistan şartları da aynı oranda belirleyiciydi. Şayet ilk Müslüman toplumu Atina demokrasisinin vatandaşları olsaydılar, belki de tek bir lider seçmek yerine, İslami normlara göre bir meclis oluşturacaklardı.

Gelgelelim, kuruluşundan birkaç yüzyıl sonra halifelik, Müslümanları yönetmek üzere ihdas edilmiş dünyevi bir kurumdan çok, İslam'ın bir şartı olarak görülmeye başlandı. Halifeliğin dinin bir şartı olduğunu ilk iddia eden âlim, daha önce sözünü ettiğimiz el-Eş'ari'ydi. Eş'ari, Gelenekçi ekolün kurucu öncülerinden ve Akılcı ekolün önde gelen eleştirmenlerinden biriydi.[10] Başka bir Gelenekçi olan el-Maverdi, daha da ileri gidip, halifelik etrafında şekillenmiş bir İslami hükümet biçimini teorileştirdi.

O dönemde Akılcı ekol ise, aynı devletçi bir tutuma sahip değildi. Hatta Mutezililerin bazıları, hükümetin dini bir mecburiyet olmadığını, kişilerin yasalara rıza göstermesi halinde adalet ve huzurun bir devlet olmadan da gerçekleştirilebileceğini savunmuşlardı.[11] Diğerleriyse, bir hükümetin gerekli olduğunu ama dini hükümlerden dolayı değil, akılcı mülahazalardan dolayı böyle olduğunu söylediler.

Buna rağmen, önceki bölümlerde görmüş olduğumuz gibi, Gelenekçiler ana akımı oluşturdukları için İslam'ın seyrine yön verdiler ve halifeliğin dinin bir parçası olduğu düşüncesini yerleştirdiler. Bunun sonucu olarak, İslam'ın devletten

ayrılamayacağı düşüncesi, Müslümanlar arasında yaygın bir şekilde benimsenmeye başladı.

Altın ve gümüş halifeliği

Halifelikle ilgili tartışma, ancak 20. yüzyılda, özellikle 1924 yılında Mustafa Kemal Atatürk Osmanlı halifeliğini kaldırdıktan sonra yeniden gündeme gelebildi. Ben bu kararı, Müslüman dünyada bir otorite zaafiyetine yol açtığı ve İslamcılığın radikal biçimlerde boy göstermesine zemin hazırladığı için önceki bölümlerde eleştirmiştim. Ancak bu, siyasi bir değerlendirmedir. Dini açıdan konuşmamız gerekirse, halifeliğin kaldırılması bir suç değildi, çünkü her şeyden önce bu kurum dini açıdan mutlaka gereken bir kurum değildi. Nitekim, bu yaklaşımı ilk olarak Seyyid Bey Türkiye meclisinde dile getirmiş ve ardından Ali Abdel er-Razık, Kahire'deki El-Ezher Üniversitesi'nde savunmuştur.[12]

İslam hukuku profesörü Seyyid Bey, "dini ve manevi" olan Katolik papalığının aksine, halifeliğin siyasi bir kurum olduğunu, dolayısıyla halk tarafından seçilmiş bir hükümetin halifeliğin yerini alabileceğini savundu. (Seyyid Bey ayrıca "İslam'ın bilim ve fenlerde teşvik edici olduğu gibi hukukta da özgürlükçü bir din olduğunu" ileri sürmüştür.)[13]

Çağdaş Müslüman düşünür Abdülvehhab el-Efendi de, *İslami Bir Devlete Kimin İhtiyacı Var?* adlı dikkat çekici kitabında halifeliğin dini açıdan zorunlu bir kurum olduğu düşüncesini eleştirir. "Halifelik kendi içinde bir amaç değil, adaletin tesisi ve ümmetin muhafazası amacına yönelik bir araçtı" der.[14]Halifeliği idealleştiren gelenekçi ilim adamları, El-Efendi'nin ifadesiyle, amaçlarla araçları birbirine

karıştırmışlardır. Üstelik, onlar ilk halifelerin şartlar gereği aldıkları "özel kararlar"ı "normatif öneme sahip emsaller" olarak görmüşlerdir.[15]

Çağdaş İslamcıların bazıları ise sadece aynı hatalı yorumu muhafaza etmekle kalmadılar, aynı zamanda bunu siyasi programlarının tam merkezine oturttular. Halifeliği dini bir yükümlülük olarak görüp onu yeniden tesis etmeyi asıl hedefleri kabul ettiler. Kendilerine model olarak da, Osmanlı halifeliğini değil, "orijinal" halifeliği aldılar – 7. yüzyılda Arabistan'da kurulmuş olanını. Bunun sonucu, tüm siyasi ve sosyal şartları 14 asır önceki ortama döndürmeyi amaçlayan radikal bir ütopya oldu. Mesela, bakın, "küresel halifelik" davasının en büyük taraftarlarından biri olan İngiltere merkezli Hizbü't-Tahrir grubu, web sitesinde şu ifadeleri gururla paylaşıyor:

> Hilafet Devleti'nin görevi, Allah'ın Elçisi'nin zamanında olduğu gibi, parayı altın ve gümüşten yapmak ve altın ve gümüş esasına göre çalışmaktır.[16]

Aynı mantık örgüsü içinde, bir kimse "Hilafet Devleti"nde arabalar, trenler ve uçaklar değil de, "Allah Resulünün döneminde olduğu gibi" atlar ve develerin kullanılması gerektiğini ileri sürebilir. Yine bu mantıkla, söz konusu devletin iletişimi telefon ya da internet yerine, "Allah Resulünün döneminde olduğu gibi" ulaklar ve evcil güvercinlerle sağlaması gerekebilir. Hizbü't-Tahrir üyelerinin araba, tren, uçak ve internet kullandıkları gerçeğini ise boşvermeniz gerekir.

Bu mantıklarda bir sorun olduğu açıktır. Sorunun işaret ettiği şey ise, İslamcıların temel yanılgısıdır: Onlar "İslami devlet" olarak adlandırdıkları yapının,

eski dönemde yaşamış Müslüman kuşakların siyasi tecrübesinden başka bir şey olmadığını fark edemiyorlar. O tecrübe de hiç şüphesiz İslami bilgi üzerinden yaşandı ama aynı zamanda içinde bulunulan dönemin geçici şartlarıyla sınırlıydı.

O halde doğru olan soru şudur: Müslümanların 20. yüzyıldaki siyasi tecrübesi ne olmalıdır?

Ya da El-Efendi'nin ifadesiyle, "İslami devlet" değil ama "Müslümanlar için bir devlet" nasıl olmalıdır?[17]

Demokrasiden laikliğe

"Müslümanlar için bir devlet" arayışına girdiğimizde, kısa zamanda sağduyulu bir çözüme kavuşmamız mümkündür. Hiçbir Müslüman tek başına teokratik bir otoriteye sahip olduğunu iddia edemeyeceğine ve farklı görüşlere, düşüncelere ve beklentilere sahip her türden Müslüman bulunduğuna göre, herkes için adil olacak tek sistem, Müslüman düşünür Farabi'nin bin yıl önce tasvir ettiği gibi, siyasi sürece herkesi dahil edebilen bir sistem olabilir. Yani, demokrasi.[18]

Yine de, cevaplanması gereken temel bir soru vardır: "Müslümanların bu demokratik devleti"nin yargı sistemi, şeriat üzerine mi temellenmelidir?

İlk bakışta, soru anlamsız gibi görünüyor, çünkü eğer bir devlet demokratikse, o devletin kanun yapıcıları kendilerinin uygun bulduğu herhangi bir yargı geleneğini benimseyebilir. Mesela Roma hukukuna dahil olan temel esasları benimseyebilirler. Eğer şeriata uygun bir yasama yapmak istiyorlarsa, o da olabilir. Buradaki mantık, Amerika Birleşik Devletleri'nin bazı eyaletlerinde "Tanrı'nın kanunu"

adı altında idam cezasının desteklenmesinde yürütülen mantıktan çok da farklı olmaz.

Ancak, “Tanrı’nın kanunu”nda yer alan temel esasların demokratik bir süreç yoluyla yürürlüğe sokulması bir şeydir, bunu resmi bir doktrin olarak dayatmak başka bir şeydir. İkinci durumda, sistem iki sebepten dolayı demokratik olma vasfını yitirecektir. Birincisi, herkes “Tanrı’nın kanunu” altında yaşamayı istemez. En muhafazakâr olan Müslüman toplumlarda bile, başka hukuk anlayışlarını tercih eden laik vatandaşlar ve gayrimüslimler yaşamaktadır. İkincisi, herkes “Tanrı’nın kanunu” konusunda aynı fikre sahip değildir. Şeriatın öteden beri pek çok farklı yorumu olmuştur ve bu yorumların sayısı, modernist ekollerin de ortaya çıkışıyla, günümüzde çok daha fazladır. Bu yüzden, ne zaman bir devlet, resmi hukukunu şeriat kurallarına göre düzenlemeye karar verse, kaçınılmaz biçimde şeriatın pek çok olası yorumundan sadece birini seçmek ve diğerlerini reddetmek zorunda kalır. Ve, böyle bir durumda, “Tanrı’nın kanunu” ilahi kanun olmaktan çıkar, insanların kanunu olur: ilahi mesajı herkes adına yorumlayabildiğini iddia edecek kadar kibirli insanların hukuku.

Bu nedenle, modern dönemdeki “şeriat devleti” arayışlarından hep kendi şeriat anlayışını dayatan otoriter modeller çıkmaktadır. Aynı arayış, farklı şeriat yorumlarına inanan Müslümanlar arasında gerilim ve çatışmalara yol açmaktadır. Mesela Pakistan’ın başarısız “yasaların İslamileştirilmesi” teşebbüsünde olan buydu. Bu teşebbüs, dini hizipler gerçek İslam hukukunun ne olduğu konusunda bir fikir birliğine varamadıkları için iç çatışmalara neden oldu ve nihayet askıya alındı.[19]

Emory Üniversitesi’nde Sudan doğumlu hukuk profesörü Abdullahi Ahmed en-Na’im, bu konudaki problemi gayet iyi tespit edenlerden biridir. Şöyle der: “Devletin zorlayıcı gücüyle bir [şeriat] dayatma[sın]da bulunmak, şeriatın dini tabiatını inkâr etmek olur. Çünkü Müslümanlar devletin koyduğu kanunu yerine getirmiş olacakları için, Müslüman olarak dini yükümlülüklerini yerine getiriyor olmazlar.”[20]Ahmed en-Na’im, bu sebeple, Müslümanlar için en iyi devletin, “onların inanç ve hürriyet temelinde Müslüman olmalarına izin veren” laik bir devlet olduğunu iddia etmektedir.[21]

Tam bu noktada, belki de “laik [*secular*] devlet” ile “laikçi [*secularist*] devlet” arasındaki farkı ortaya koymamız gerekiyor. Laik devlet, dine karşı tarafsız kalan ve vatandaşlarının inancını yaşama hakkına saygı gösteren bir devlettir. Oysa, laikçi devlet dine düşmandır ve dinin toplumdaki ve hatta tek tek vatandaşların hayatındaki etkisini frenlemek ister.[22]Dolayısıyla İslam –veya başka bir din– ile laikçi devlet anlayışını uzlaştırmak çok zordur. Ama aynı şey laik devlet konusunda geçerli değil gibi görünüyor. Gerçekten de, Müslümanların dini özgürlüğe saygı gösteren laik devletten memnun olmamalarını gerektiren bir sebep var mı?

Post-İslamcı şeriat

Yukarıdaki soruya itiraz, Müslümanların çoğunun sempati duyduğu iki önemli kavram olan “siyasal İslam” ve “şeriat” ile laik devlet arasında var olduğu düşünülen çatışmadan hareketle yapılabilir. Şimdi bu iki kavramı ele alalım.

Son yirmi otuz yılda, *“siyasal İslam”* çok tartışmalı ve hatta kötü şöhrete sahip bir kavram oldu. Bunun da iyi bir nedeni vardı, çünkü amacı totaliter bir “İslam devleti” kurmak olan İslamcıların anlayışını yansıtıyordu. Fakat aslında, demokrasi kuralları içinde İslami değerleri ortaya koyan ve savunan bir siyasal İslam mümkün olabilir. Çünkü İslam’ın –adalet, haklar ve toplumsal ahlak gibi– bazı temel değerleri, net bir şekilde siyasi içermeleri olan değerlerdir ve Müslümanlar, siyasi partiler gibi araçlarla bu değerleri daha iyi bir noktaya taşımak için mücadele etme hususunda kesinlikle haklıdırlar.

Dr. en-Na’im de bu görüştedir ve “İslam ile devletin ayrılması”nın “İslam ile siyasetin de ayrılması” anlamına gelmediğini vurgular.[23]Örneğin demokratik bir sistemde klasik liberalizmi ve serbest piyasayı İslami değerlerle daha bağdaşır bulan bir “Liberal İslami Parti” kurulabilir. Daha devletçi bir ekonomik sistemi savunan başka bir siyasi partinin adı ise “Sosyalist İslami Parti” olabilir. Her ikisi de, parti programlarının İslami değerlere (ve topluma) daha iyi hizmet edeceğini iddia edebilir ve böylece oy verenler hangisinin kendileri için daha iyi bir istikbal vaat ettiğine karar verebilirler.

Böylece, İslam’ın siyasi hedefleri, siyasi sistemin kendisini “İslamileştirme” gereği olmadan savunulabilir.

Şeriat da devletten bağımsızlaşabilir ve hayatlarını şeriata göre planlamak isteyen Müslümanlara bir kılavuz olarak sivil toplum alanında var olabilir. Tıpkı Ortodoks Yahudilerin Batılı ülkelerde çok uzun süre dini yasaları olan Halakha’ya göre yaşamaları gibi.

Bu konuda kayda değer bir model Britanya’dır. Britanya teknik olarak değilse bile pratik olarak laik

bir devlettir ve aynı zamanda oldukça liberaldir. 2008 yılının sonuna doğru da, aile hukuku konularıyla ilgilenmek ve taraflar anlaşırlarsa yasal olarak bağlayıcı hükümler vermek üzere şeriat mahkemeleri kurulmasına resmen izin vermiştir. Sadece bir yıl içinde ülke genelinde seksenden fazla şeriat mahkemesi açılmış ve çoğu göçmen olan binlerce Britanyalı Müslüman evlilik, boşanma ve miras konularında bu mahkemelere müracaat etmiştir.

Elbette, bu mahkemelerde ağır bedeni cezalar gibi gibi klasik şeriatın bazı hükümleri uygulanmıyor. Ancak bu mahkemelerde köleliğe ilişkin şeriat kuralları da uygulanmıyor ki, bu kuralların artık yürürlükten kalktığı Müslümanların büyük çoğunluğunca zımnen kabul görmektedir. Aslında, şeriatta uygulanmaktan vazgeçilen kuralların tarihi, Peygamberin vefatından sadece birkaç yıl sonraki Halife Ömer devrine kadar geriye götürülebilir. Nedeni ise, o kuralların yürürlüğe girmesine yol açan şartların değişmesiydi.[24]Modern şartların şeriatta daha da büyük değişikliklere yol açması ise kaçınılmazdır.

Burada kritik olan nokta, şeriata bağlılığın gönüllü bir tercih olduğunun güvence altına alınmasıdır. Şeriat mahkemelerine başvuran Britanyalı Müslümanlar kendi vicdanlarının sesini takip ediyorlar – hükümetin ya da “din polisi”nin dayattığı emirleri değil. Bu mahkemelere başvurmayan diğer Müslümanlar da kendi vicdanlarının sesini dinliyorlar. Eğer Britanya’da yaşıyor olsaydım, ben de şeriat mahkemelerine başvurmazdım, çünkü bunların etkisi altında bulunduğu gelenekçi ekoller, İslam hukukunu daha az lafızcı yorumlamaya eğilimli olan benim anlayışıma pek uymazdı.

İslam hukukuna dair bu farklı yaklaşımların hepsi geçerlidir, çünkü geçersiz ilan edecek meşru bir otorite yoktur. Bu çerçeveden bakıldığında, İslam'ın ilk yüzyılında ortaya çıkan Mürcie'nin (Tehirciler) haklılığı bir kez daha görülebilir. Biz hangi İslam yorumunun doğru hangisinin yanlış olduğunu kesin olarak bilemeyiz, o nedenle nihai kararın ahirette Allah tarafından verilmesini beklemek zorundayız. Şu anda yapabileceğimiz tek şey, alçakgönüllü bir şekilde bize en inandırıcı gelen yorumu takip etmek olabilir. Türk İslam düşünürü Said Nursi'nin ünlü sözünde ifade ettiği gibi, "Benim mesleğim (ekolüm) haktır veya daha güzeldir demeye hakkımız var; ama hak yalnız benim mesleğimdir demeye kimsenin hakkı yoktur."

"İslami Birleşik Krallık"

Gelin görün ki, günümüzde İslamcılar kendi şeriat yorumlarını bütün Müslümanlara ve hatta gayrimüslimlere bile dayatmak isteyebiliyorlar. Britanya'da ortaya çıkan "Birleşik Krallık için İslam" adında marjinal bir grup, bütün ülkeyi "İslamlaştırmaya" yemin edebiliyor mesela. Yaratıcı projeleri arasında Londra'daki parlamento binasına minare ekleme gibi öneriler var. Web sitelerinde "şeriat idaresi altında Trafalgar Meydanı" başlığını taşıyan bir bölümde, bu tarihi Londra meydanındaki bütün heykellerin ("putların") yıkılacağı müjdeleniyor. Sitede, ayrıca, "şeriat kuralları altında bütün zararlı sarhoş edicilerin kesinlikle yasaklanacağı" da bildiriliyor.[25]

Bu ifadelerde, geleneksel İslam'ın çok ötesine geçen bir totaliter rüya görülmektedir. Çünkü geleneksel

devirdeki âlimlerin birçoğu, şeriatın esasen Müslümanlar için bağlayıcı olduğunu, diğer din mensuplarını kapsamadığını ifade etmişlerdir. Örneğin İslam idaresi altında gayrimüslimlerin hakları üzerine önemli bir kitabın yazarı olan 8. yüzyıl Hanefi din âlimi Şeybânî, gayrimüslimlerin kendi yaşadıkları yerlerde içki ve domuz eti ticareti yapmakta serbest olduklarını yazar.[26]Osmanlı İmparatorluğu gibi Müslüman devletlerde gayrimüslimlerin işlettiği ve (en azından teoride) gayrimüslimlere alkol servisinin yapılabildiği meyhanelerin olması, bu çerçevenin sonucudur.

Gelenekte durum bu iken, Britanya'daki bir Müslüman göçmenin ülkenin gayrımüslim çoğunluğuna şeriat dayatmayı, içki yasaklamayı hayal etmesinin tek izahı, modern bir otoriterlik eğilimdir. İngiliz Müslüman yazar Ziyauddin Serdar da, "günümüzdeki 'İslami ideoloji' maskaralıklarının çoğunda içkin olan şey otoriterliktir" derken bunu kast eder.[27]

Bu otoriterlik de, modernitenin kenarında duranların merkezdekilere karşı duydukları tepkisellik ile fazlasıyla bağlantılıdır. "Birleşik Krallık İçin İslam" gibi grupların, Avrupa ülkelerinde kendilerini yabancılaşmış hisseden Müslüman göçmenler tarafından kurulması hiç de tesadüf değildir. Bu göçmenler "kültürel açıdan sökülmüş" durumdadırlar, çünkü ne geldikleri ne göçtükleri ülkelerin bir parçası olabilmişlerdir.[28]Bu tip sosyal gruplar her zaman radikal ideolojilere eğilimli olur, çünkü içinde bulundukları ama ait olamadıkları şehirli toplumu dejenere ve züppe olarak görür.[29]Netice ise, genellikle toplumsal yapıyı alt etme ve onu radikal biçimde dönüştürmeye yönelik ateşli bir arzudur.

Başka bir ifadeyle, söz konusu radikal İslamcılar, tüm motivasyonlarını “iman”a ve “Allah rızasına” bağlasalar da, pekâlâ sosyo-politik durumlarından ötürü motive oluyor olabilirler. “İslam’ı hâkim kılma” dedikleri hedef, pekâlâ kendilerini hâkim kılmak olabilir. Bir İslamcı militanın açık yüreklilikle belirttiği gibi, “bütün dünya İslamlaşınca, Müslümanlar kazanacak ve bütün dünyayı yöneteceklerdir.”[30]

Oysa, başka insanların da oldukları gibi olma hakkını kabul etmek, daha Müslümanca bir tutum olabilir. Kur’an, Müslümanların başkalarına “Sizin dininiz size, benim dinim bana” demelerini emrederek böyle bir hoşgörüyü teşvik etmektedir.[31]Böyle bir çoğulculuğa izin verecek en iyi siyasi sistem, herhangi bir din ya da mezhep tarafından tanımlanmamış olan bir siyasi sistemdir; diğer bir deyişle, laik devlettir. (Hz. Muhammed’in Yahudilerle eşitlik temeli üzerinde kurduğu Medine şehir devletinin de bundan çok farklı olmadığını görmüştük.[32])

Laik devleti benimsemek, Müslümanlara sadece İslamiyet’i nasıl inanıyorlarsa o şekilde yaşama fırsatı vermeyecek, aynı zamanda “İslami devlet” ve “İslami ekonomi” gibi sistemler hakkında yapılan sonu gelmez tartışmaları da bitirecektir.[33]Mesela, Müslümanlar arasında, modern bankacılık sisteminin temel niteliklerinden biri olan faizin Kur’an’da lanetlenen *riba* ile aynı şey olup olmadığı konusunda fikir ayrılığı sürmektedir. Serbest piyasa ekonomisinde böyle bir fikir ayrılığı hiç sorun olmaz, çünkü faizi onaylamayan Müslümanlar “faizsiz bankacılığı” tercih ederken, bunda bir sorun görmeyenler ise Batı tipi bankalarla çalışabilir. (Türkiye’de bugün geçerli olan durum budur.) Dünyadaki bütün restoranları “helal yemek”

sunmaya zorlamakla, zaten helal olanları tercih etmek arasındaki fark gibi bir şeydir bu.

Laik devleti benimsemek, ayrıca, Müslümanların gerçekten önemli olan konulara yoğunlaşmalarına yardım edebilir. 20. yüzyıldaki İslami hareketlerin çoğu, İslam üzerine temellenmiş "sistem"lere dair bitip tükenmek bilmeyen arayışlarıyla hem çok zaman kaybettiler hem de çok gerginliğe sebep oldular. Halbuki asıl dikkatlerini yoğunlaştırmaları gereken konu, Müslümanların inancını ve kültürünü güçlendirmekti – sanat ve bilim, dini yayma ve müdafaa, eğitim, hayırseverlik ve medya yoluyla. Bütün bu alanlardaki hizmetler, devlet desteği olmadan, bireyler ve cemaatler tarafından hayata geçirilebilir. Hatta tüm bu hizmetler, Amerika tecrübesinin kanıtladığı gibi, devlet yerine sivil toplum tarafından çok daha iyi yürütülür.

O halde diyebiliriz ki, Müslümanların devletten gerçekten ihtiyaç duydukları şey din değildir, özgürlüktür.

1 Vincent Cornell, "İslam: Theological Hostility and the Problem of Difference" [İslam: Teolojik Düşmanlık ve Farklılık Problemi], Ortadoğu ve İslami Araştırmalar Kral Fahd Merkezi, Arkansas University, http://www.worde.org/articles/Cornell_İslam--TheologicalHostility.php.

2 Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet* [Peygamberin Ayak İzinde] (New York: Oxford University Press, 2007), s. 103.

3 Afsaruddin, *First Muslims*, s. 17.

4 Kur'an, Enfâl, 1.

5 Seyyid Hüseyin Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values of Humanity* [İslam'ın Kalbi: İnsanlığın Ebedi Değerleri] (New York: HarperOne, 2002), s. 147. Nasr, Şii idealin demokrasi olduğunu, teokrasinin Şii dünyasında yalnızca 1979 İran Devrimi'yle birlikte kurulduğunu savunmaktadır.

6 Bunun en dramatik örneği, 19. yüzyılın sonlarında Sudan'da "Mehdi" olarak ortaya çıkan Muhammed Ahmed bin Abdullah idi. Vehhabiler gibi, Abdullah

da, Osmanlılara isyan etti ve "Çevresinde bir Türk gören herkes onu öldürsün, çünkü Türkler kâfirdir" dedi. Abdullah en sonunda İngilizler tarafından mağlup edildi. P. M. Holt, *The Mahdist State in Sudan* [Sudan'da Mehdi Devleti] (Oxford: Clarendon Press, 1958), s. 51.

7 Kur'an, Nisâ, 59.

8 Kur'an, Şûrâ, 38.

9 Afsaruddin, *First Muslims*, s. 26.

10 a.g.e., s. 190.

11 Esposito, Haz., *Oxford History of Islam*, s. 146.

12 Bkz. Michelangelo Guida, "Seyyid Bey and the Abolition of the Caliphate" [Seyyid Bey ve Halifeliğin İlgası], *Middle Eastern Studies* 44, No. 2 (Mart 2008); Abdelwahab El-Affendi, *Who Needs an Islamic State?* [İslami Bir Devlete Kimin İhtiyacı Var?] (Londra: Malaysia Think Tank, 2008), s. 85-88.

13 Kemalettin Nomer, *Şeriat, Hilafet, Laiklik* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1996), s. 380.

14 El-Affendi, *Who Needs an Islamic State?*, s. 83.

15 a.g.e., s. 69.

16 http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/hizb-ut--Tahrir/chapter_09.html.

17 El-Affendi, *Who Needs an Islamic State?*, s. 33.

18 Bkz. Üçüncü bölüm.

19 Bu, 1970'ler ve 80'lerde General Ziya Ülhak "yasaların İslamileştirilmesi" politikasını başlattığı zaman Pakistan'da yaşandı. Çok geçmeden Pakistan'daki her farklı grubun kendi şeriat yorumunu talep etmesine dönüştü ve en sonunda Ziya Ülhak tırmanan gerilimi laik savaş hukukunu kabul ederek yatıştırabildi. Taha Akyol, *Medine'den Lozan'a*, s. 203-209; Mohammad Amin, *Islamization of Laws in Pakistan* [Pakistan'da Yasaların İslamileştirilmesi] (Lahor: Sang e Meel Publications, 1989.

20 Abdullahi Ahmed En-Na'im, "Thomas Jefferson, Islam and the State" [Thomas Jefferson, İslam ve Devlet], *Huffington Post*, 20 Mart 2008.

21 En-Na'im, *Islam and Secular State*, s. 1.

22 Bu konuda ilginç bir analiz için bkz: Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey* [Laiklik ve Dine Yönelik Devlet Politikaları: ABD, Fransa ve Türkiye] (New York: Cambridge University Press, 2009).

23 Burada (*Islam and Secular State,* s. 139) En-Na'im sadece İslami politikaların "medeni akıl" yoluyla hayata geçirilmesinin zorunlu olduğunu savunmaktadır. Kastettiği şey, bütün vatandaşların herhangi bir dini inanca referans yapmadan konuları tartışmaları gerektiğidir. Başka bir ifadeyle, Müslümanlar kendi inançlarına uygun politikaları teşvik edebilirler, ama bunun için laik ya da gayrimüslim veya farklı siyasi görüşlere sahip Müslümanların da söyleme dahil olabilmesine imkân verecek objektif bir dil kullanmalıdırlar. Aksi takdirde, kamuoyunu kucaklayıcı bir konum elde edemezler.

24 Halife Ömer –gayrimüslim kadınlarla nikâh ve "muta nikâhı" gibi– Kur'an'da izin verilen bazı uygulamaları yasakladı ve hırsızların elinin kesilmesi ve fethedilen toprakların askerler arasında dağıtılması gibi başka pratikleri da uygulamadan kaldırdı. Her birinde de meşruiyet dayanağı olarak olası negatif sonuçları gösterdi. Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990), s. 51, 161.

25 Bütün ifadeler şu siteden alınmıştır: http://www.islam4uk.com.

26 Muhammad Bin Ahmed al-Sarakhsi, *Sharh Kitab al-Siyar al-Kabir* (Pakistan: Nusrullah Mansour, 1405 AH/1985 AD, 4:1530; aktaran: Safi, "Overcoming the Religious-Secular Divide", s. 19.

27 El-Affendi, *Who Needs an Islamic State?*, s. 19.

28 Olivier Roy, "Islam in Europe: The Exception to the Rule?" [Avrupa'da İslam: Kural İstisnası mı?], Eurotopics.net, 2 Mayıs 2007. Aynı makalede Roy şu gözlemini de aktarmaktadır: "Avrupa'da doğan Müslümanların bağlandığı İslam tipi olarak Selefilik, açık bir şekilde, İslami olanları da dahil olmak üzere bütün ulusal kültürlere karşıdır ve bütün kültürel etkilerden ve yerel âdetlerden arınmış bir din talep etmektedir. Bu, Selefiliğin kültürel açıdan Avrupa'da ikinci kuşak Müslümanlar gibi topluma yabancılaşmış gençlere niçin cazip geldiğini açıklamaktadır... Oysa, Avrupa'daki gurbetçi Türk nüfus Türkiye'yle (diliyle, televizyonuyla ve çeşitli organizasyonlarla) yakın bağlarını sürdürmektedir ve İslami terörizm eylemleriyle çok az ilgidir. Bu da gösteriyor ki yaşanan İslam ne kadar az radikal ise anavatana bağlılık da o kadar güçlü oluyor."

29 Ian Buruma ve Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* [Garpçılık: Düşmanlarının Gözünde Batı] (New York: Penguin Press, 2004), s. 43.

30 Bunlar, 2009 Noel Günü Detroit yakınında bir yolcu uçağını patlatmayı deneyen 23 yaşındaki Nijeryalı Ömer Faruk Abdülmuttalib'in sözleri (Şubat 2005'te yazdığı elektronik postadan): "Ben büyük *cihadın* nasıl olacağını

düşünüyorum, Müslümanlar kazanacak, inşaallah, ve dünyayı idare edecek ve en büyük imparatorluğu tekrar kuracaklar!!!" Margaret Wente, "The Global Internet Jihad: Web of Terror" [Küresel İnternet Cihadı: Terör Ağı], *Globe and Mail*, 8 Ocak 2010.

31 Kur'an, Kâfirûn, 6.

32 Bu konu, Birinci Bölüm'de tartışılmıştı.

33 Klasik İslam'da "İslami ekonomi" diye bir kavram yoktur. Bu kavram, 1960'lı yıllarda İslamcı düşüncenin bir parçası olarak ortaya çıktı. Timur Kuran, "On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought" [Çağdaş İslam Düşüncesinde Ekonomik Adalet Kavramı], Haleh Esfandiari ve A. L. Udovitch, Haz., *The Economic Dimensions of Middle Eastern History* [Ortadoğu Tarihinin Ekonomik Boyutları] içinde, (Princeton, NJ: Darwin Press, Princeton, 1990), s. 94.

Onuncu bölüm

Günah işleme özgürlüğü

İyiliği serbestçe tercih edemiyorsak, o halde erdem nedir?

–Alexis de Tocqueville[1]

Farz edin ki ben, Müslüman bir ülkedeki güzel bir parkın orta yerinde, bir bankta oturuyorum. Ve diyelim ki, aynı parkta dinlenmekte olan başka insanlar da var. İkindi namazı vakti girdiğinde yakındaki bir camiden ezan sesi yükselmeye başlayınca, ben de dahil olmak üzere parktaki herkes camiye doğru yönelmeye başlıyoruz. Fakat tek bir adam oturduğu banktan kalkmayarak etrafı seyretmeye devam ediyor.

Bu durumda eğer ben o adama yaptığını onaylamadığımı belirten bir yüz ifadesiyle baksaydım nasıl olurdu? Veyahut, daha ileri gidip camiye gitmekte olan diğer insanlara “Hey, şu dinsiz herife bakın, namaza gelmiyor!” deseydim, o zaman ne olurdu?

Böyle bir durumda o adam muhtemelen camiye gitmek için üzerinde bir baskı hissedecektir. Ve belki bir daha ezan sesi duyduğunda, toplumun kınamasından sakınmak için, herkesle birlikte o da camiye gidecektir.

Eğer bu farazi ülke Suudi Arabistan olsaydı, bu adamın hissedeceği baskı daha da ağır olabilirdi. Civardaki “din polisi” namazı terkettiği için adamı azarlayabilir ve onu namaza yetişmesi için camiye doğru “teşvik” edebilirdi.

Dikkat ederseniz her iki senaryoda da, söz konusu adam, kendi vicdanıyla değil, toplumun ya da devletin baskısıyla namaz kılmaya zorlanmış olacaktır. Bir başka deyişle samimi bir ibadet arzusuyla değil, bir imaj endişesi veya korkuyla namaz kılmış olacaktır.

Peki bu, gerçekten Allah'ın insanlardan istediği bir şey midir? Hayır, elbette hayır. Kur'an'da yer alan bir ayet, tam da bu konuya gönderme yapmaktadır: "İşte (şu) namaz kılanların vay haline, / Ki onlar, namazlarında yanılgıdadırlar, / Gösteriş yapmaktadırlar."[2] Çünkü İslam'a göre ibadet, sadece ve sadece Allah rızası için yapılmalıdır.

İbadete yönelik zorlamalar ise, samimi dindarlığı üretmekte başarısız olmakla kalmaz, ona giden yolu da önler. Şayet öyküdeki adam camiye gitmek için birileri tarafından zorlanmış olmasaydı, dindarlığa doğru mesafe almada belki daha fazla şansı olacaktı. Belki etrafındaki insanların dindarlığından etkilenecek ve bu konuda düşünmeye başlayacaktı. Aslında, camiye gidenler ona kaşlarını çatmak yerine güler yüzle baksalardı, adam muhtemelen bundan olumlu etkilenirdi. Saygı her zaman kınamadan çok daha cezbedicidir.

Tüm bunları yalnızca sağduyunun sesi olarak ifade etmiyorum. "Dinde zorlama (ve baskı) yoktur"[3] ya da "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin tümü, topluca iman ederdi. Öyleyse, onlar mü'min oluncaya kadar insanları sen mi zorlayacaksın?"[4] gibi ayetlerde görüleceği üzere, Kur'an da dinin ve dindarlığın özgürlük temelinde olmasını öğütler.

Peki, o halde niçin bazı Müslüman toplumlar "dinde zorlama"ya çok eğilimliler? Niçin Suudiler *"din polisi"* çalıştırıyor ve İranlılar benzer kontrol mekanizmaları yaşatıyorlar?

İyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak

Dürüst olmak gerekirse, kimi İslam ülkelerindeki din polisi uygulamalarının İslami bir gerekçeden tamamen mahrum olmadılarını teslim etmek gerekir. Bu otoriter mekanizmaların ve otoriter zihniyete sahip tüm diğer Müslümanların sık sık atıf yaptığı bir Kur'ani kavram vardır: "iyiliği emretme, kötülükten sakındırma." Kur'an, Müslümanları bu görevi üstlenmeye davet eder: "Sizden; hayra çağıran, iyiliği (marufu) emreden ve kötülükten (münkerden) sakındıran bir topluluk bulunsun."[5] Buna benzer birkaç ayet de, aynı göreve çağırır.

Aslında bu kavramı dünyaca meşhur edenler, Suudilerden de çok Afganistan'daki Taliban rejimidir. Çünkü Taliban, 1996'da Kâbil'i ele geçirip yönetimi ele alınca, bir "İyiliği Emredip Kötülükten Sakındırma Bakanlığı" kurdu. Burada görevli Taliban milisleri çok geçmeden dine aykırı gördükleri her şeyi yasaklamaya ve yok etmeye başladılar. Yasaklananlar arasında, şarap ve ispirto, kayıt cihazı, kasetçalar ve hatta uçurtma ve satranç da vardı. Kadınlara bütün vücutlarını örten burka giyme ve erkeklere de uzun sakal bırakma mecburiyeti getirildi.

Taliban, elbette, uç bir örneği temsil ediyordu. Çünkü onların haram olarak kabul ettiği pek çok şey, diğer birçok Müslüman tarafından mübah sayılmaktadır. Türkiye'de, örneğin, Müslüman muhafazakârların pek çoğu, kadınların tesettürü için başörtüsünü ve kapalı bir elbiseyi yeterli görür, uçurtmada veya satrançta hiçbir beis görmezler. Başka bir ifadeyle, Taliban'ın gühahlar listesi, Müslümanların çoğu için fazlasıyla uzun bir listedir.

Fakat burada tek mesele, listenin uzunluğu-kısalığı değil. Daha da önemli bir mesele, bir şeyi günah olarak tanımlamanın diğer Müslümanlar üzerinde bir baskı unsuru oluşturup oluşturmaması gerektiği sorusudur. Şayet bir Müslüman bir din kardeşinin içki içtiğini ya da namazları kaçırdığını görse, ona müdahale etme hakkına sahip midir? Böyle bir davranış meşru mudur ve Kur'an'ın "iyiliği emretme, kötülükten sakındırma" buyruğu sahiden de böyle bir davranışı mı gerektirir?

Geleneksel fıkıh açıdan bakarsak, evet, Kur'an'ın buyruğu çoğu kez bu yönde yorumlanmıştır. Ama Kur'an'ın yorum tarihine, yani tefsir kronolojisine bakarsak çok ilginç bir şey görürüz: Kur'an'da detaylandırılmayan "iyiliği emretme, kötülükten sakındırma" komutu, en erken tefsirlerde çok sınırlı bir kapsamda yorumlanırken, bu kapsam giderek genişlemiş, hayatın her alanına müdahale eden otoriter bir sisteme dönüşmüştür.[6]

Bu konuda 700 küsur sayfalık bir kitabı bulunan akademisyen Michael Cook bu dönüşümü kaynaklarıyla gösterir. Örneğin, Kur'an'ın ilk dönem tefsircilerinden Ebu el-Aliya, "iyiliği emretme"ye ilişkin ayetin, yalnızca insanları "çoktanrıcılıktan İslam'a çağırma"yla, "kötülükten sakındırma"nın da "putlara ve şeytanlara tapmanın yasaklanması"yla ilişkili olduğunu ifade etmiştir.[7]

Ancak, zaman içinde ve Sünni ortodoksi belirginleştikçe, "iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma"nın kapsamı da genişler. Ebu el-Aliya'dan iki yüzyıl sonra yazan ünlü tefsir âlimi Taberi, "iyiliği emretme"nin Allah'ın ve Peygamberinin emrettiği her şeye, "kötülükten sakındırma"nın da onların yasakladığı her şeye baktığını savunmuştur.[8] Taberi,

söz konusu görevin kapsamının “yalnızca Allah’a ve Peygamberine iman etmekle sınırlanması” halinde, “içki içen, ahlaksızlık yapan ve şarkı söyleyen ya da dinleyen Müslümanlara hiçbir müdahalede bulunulamayacağını” da belirtmiştir ki, bu farkı vurgulaması kayda değerdir.[9]

Buradan şu sonucu da çıkarabiliriz: “İçki içen, ahlaksızlık yapan ve şarkı söyleyen Müslümanları” cebren engellemek, Kur’an’ın açık bir emri değil, Taberi gibi müfessirlerin tercihiydi. (Kaldı ki müzikle ilgili olan yasağın da Kur’an’da bir yeri yoktu; yasaklar listesini sürekli genişleten âlimler tarafından konmuştu.) Haram olduğu kabul edilen davranışları cezalandırma eğilimi giderek yükseldi ve İmam Gazali gibi âlimler, günah olduğu düşünülen hemen her davranışa şer’i müeyyide getirdiler.[10]

Baskıyla erdem olur mu?

Bu yasak ve müeyyide enflasyonu, dördüncü bölümde gördüğümüz gibi, İslam’ın üçüncü yüzyılında ortaya çıkan katılaşma eğiliminin bir parçasıydı. Ayrıca, bireysel özgürlük fikrinin çok az farkına varıldığı ve zorla da olsa dindar bir toplum oluşturma eğiliminin evrensel olarak çok güçlü olduğu bir çağın ürünüydü.

Aslında, Kur’an’ın başka ayetleri, Ortaçağ âlimlerinin “iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma” ayetini otoriter şekilde yorumlamalarını önleyebilirdi. Mesela akılcı ekolden bazı âlimler, “Dinde zorlama (ve baskı) yoktur”[11]ayetinden hareketle, Allah’ın insanları imtihana tabi tuttuğu ve bir imtihan yeri olarak tanımlanan bu dünyada, insanların kendi dini tercihlerini yaşamada özgür olmaları gerektiğini öne

sürdüler. Fakat, bu özgürlükçü yaklaşım marjinal kaldı ve klasik âlimler arasında “Dinde zorlama (ve baskı) yoktur” ilkesi pek dikkat çekmedi.[12]

Ortaçağ’da özgürlük meselesinin pek gündeme gelememesi, bir talihsizlikti hiç kuşkusuz. Ama bunun anlaşılır nedenleri vardı. Bireysel özgürlük, modern öncesi toplumlarda çok nadir rastlanır bir değerdi. Bu sebeple, yakın zamanlara kadar, baskı yöntemleriyle dindar bir toplum meydana getirilebileceği ve de sürdürülebileceği düşüncesi, sadece Müslümanlara değil Batılı dindarlara da yanlış görünmedi. 19. yüzyılın ortalarına kadar dahi, papalar, din özgürlüğünü “hiçbir Katoliğin kabul edemeyeceği bir sapıklık” diye yorumluyorlardı.[13]1927 yılında ABD Pennsylvania Yüksek Mahkemesi, profesyonel basketbol karşılaşmalarının Pazar günü yapılmasını “Hıristiyanların (kutsal) tatil gününü lekeleyen bir faaliyet olduğu” gerekçesiyle yasaklamıştı.[14]Aynı dönemde, Amerika, Hıristiyan ahlakçıların öncülüğünde alkollü içkileri tüm ülke genelinde yasakladı. Fakat, bu yasak epey ters tepti. Amerika, 1920-33 yılları arasında süren içki yasağı sonucunda, bu uygulamanın topluma hiçbir şey katmadığını, sadece içkiyi karaborsada satan mafyayı zengin ettiğini gördü.

Doğrusu, Müslüman dünyanın da 20. yüzyılda benzer bir sonuca varması, yani daha özgürlükçü bir tutum geliştirmesi gerekirdi. Oysa, İslamcı hareketler tam aksini yaptılar: Klasik tefsirlerdeki “iyiliği emretme, kötülükten sakındırma” yorumlarını hafifletmek bir yana, daha da artırıp keskinleştirdiler. Klasik âlimler, hiç olmazsa Kur’an’da güçlü bir şekilde vurgulanan evlerin mahremiyet hakkını tasdik etmişlerdi.[15]İslamcılar ona da önem vermediler. Emir

ve yasakların uygulanmasında “sanki endüstriyel planlamaya benzer” çok daha sistematik bir mücadeleye giriştiler.[16]

Modern dünyadaki Müslüman toplumların genel gidişi ise, İslamcı hareketlerden daha farklı oldu. Müslümanlar bireyleştikçe, baskıya karşı tepkileri de kabullenme yerine direnç göstermeye dönüştü. “İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma” yükümlülüğünü savunan İranlı bir yazarın kitabında, giderek yaygınlaşan bu dirençten şikâyet edildiği görülmektedir. Böyle bir yükümlülüğün kaçınılmaz olarak başkalarının işine müdahale etmeyi gerektiğini belirten yazar, sözünü şöyle sürdürmektedir: “Ama kafaları Batılı fikirlerle dolu olan insanlar bundan hoşlanmıyorlar.”[17]

Yazarın sözünü ettiği “Batılı fikirler” aslında Batılı olmaktan ziyade evrensel ölçekte kabul gören modern fikirlerdir. Medya, eğitim, iletişim ve başka kültürlerle tanışma sayesinde bireycilik hissi kuvvetlenmektedir. Bunun ardında da bir Batı dizaynı değil, teknoloji vardır.

Ortaçağ’da sadece bir avuç âlimin yabancı felsefeleri hatta İslami kaynakları çalışabilecekleri bir kütüphaneleri vardı. Şimdi ise, herkes bu şansa sahip; basit bir internet bağlantısı yeterli. Günümüz dünyasının bireyleri hem baskıyı sevmiyorlar hem de baskıyla karşılaştıklarında aksi yönde davranarak isyan edebiliyorlar. Mesela bazı üst sınıf İranlılar ve Suudiler gece hayatının keyfine varmak için Avrupa başkentlerine uçuyorlar. Bu insanlar ülkelerine döndüklerinde dindar görünüp rejimin günah dediklerini kınamaya devam ediyor olabilirler. Ama aynı zamanda, bu günahları kendi hayatlarında işliyor olmaları da çok muhtemel. Özel mekânlarda içki içme

ve pornografi de bu kapsamda görülen yaygın örneklerden. Söylenenler doğruysa, Suudi Arabistan'da kadınların obsesif bir şekilde toplumdan uzaklaşmaları, yaygın lezbiyenliğe bile yol açmış.[18]

Özetle, zorlamanın ürettiği şey samimi dindarlık değil, ikiyüzlülüktür. Kur'an ise ikiyüzlülüğü (münafıklığı) inançsızlıktan bile daha kötü bir şey olarak görür. Bu gerçek, belki az önce sözünü ettiğim rejimler için büyük bir problem teşkil etmiyor, çünkü onlar zaten insanların nasıl *göründüğüyle* ilgileniyor olabilirler. Örneğin Suudi rejimi, kendi topraklarında "İslam-dışı" bir şeye izin vermediği için övünmekte, yani kendisiyle meşruiyet zemini üretmektedir. Perspektif siyasi olunca, eleştirdiğimiz otoriter politika iyi sonuç vermiş gibi görünebilir; ama dini açıdan önemli olan insanların kalplerinde ne hissettikleridir.

Ve tam da bu dini nedenle, Müslümanların "iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma" prensibini bugünün dünyasında nasıl yorumlayacaklarını tekrar düşünmeleri gerekmektedir.

Suç-günah ayrımı

Parkta oturan adamın hikâyesine geri dönelim. Çoğumuz, onun namaz kılmayışını bir günah saysak bile, adamın yine de kendi tercihiyle başbaşa bırakılması gerektiğinde uzlaşabiliriz sanırım. Peki ya, aynı adam eğer parktaki bir çocuğu dövmeye kalkarsa veya bir yangın çıkartmaya çalışırsa? İşte o zaman, adamı durdurmak için çok geçerli bir gerekçemiz, hatta yükümlülüğümüz olur; çünkü *suç* işlemektedir.

Demek ki, biz içgüdüsel olarak günah ve suçun aynı şeyler olmadığını biliyoruz. Bunu belki şöyle formüle

edebiliriz: Günah, insanın Allah'a karşı olan sorumluluğunu yerine getirmemesidir. Suç ise kişinin diğer insanlara karşı sorumluluğunu ihlal etmesidir. Cinayet, hırsızlık veya dolandırıcılık gibi suçların birçoğu, İslam ve başka dinlere göre günahtır da; fakat bu örtüşme iki kategori arasındaki temel farkı bulanıklaştırmamalıdır.

Geleneksel devirdeki İslam âlimleri de bu iki kategori arasındaki farkı "Allah'ın hakkı" ve "kul hakkı" diye iki kavram tanımlayarak gözetmişlerdir aslında. Bir Müslüman olarak ben, sözgelimi Ramazan ayında oruç tutmazsam, o zaman Allah'a itaatsizlik etmiş ve O'nun üzerimdeki "hakkını" ihlal etmiş sayılırım. Ama eğer komşumdan aldığım borcu geri ödemeyi reddedersem, o zaman sadece bir gühah işlemiş olmam, aynı zamanda suç da işlemiş olurum; çiğnediğim "kul hakkı"dır çünkü.

Peki ama, İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an, bu konuda ne söylemekte, en azından ima etmektedir? Sorunun cevabı oldukça ilginçtir. Kur'an kumarı, faizi, içkiyi, leş ve domuz eti yemeyi ve putlar için hayvan kurban edilmesini haram kılmıştır. Ayrıca, Müslümanlara günde beş vakit namaz kılmalarını, Ramazan ayında oruç tutmalarını, ömürde bir kez Hacca gitmelerini, fakire zekât vermelerini ve buna benzer yükümlülükleri yerine getirmelerini emretmiştir.

Bu emirleri çiğnemek ve iyi bir mazeret olmadan bu görevleri yerine getirmemek günahtır. Günah ise öbür dünyada cezalandırılacağından dolayı Müslümanlar için ciddiye alınması gereken bir konudur. Fakat, çok ilginçtir ki, Kur'an bu dünyada söz konusu günahlara yönelik hiçbir ceza belirlememiştir.

Kur’an’da spesifik olarak ceza öngörülen günah dörttür: hırsızlık, haydutluk, zina iftirası ve zina.[19] Ve bu günahlara bedeni cezalar tayin edilmiştir. (Kur’an’ın indirildiği dönemde kabile yaşantısı üzerine kurulu çöl toplumunda hapishaneler bulunmadığı için, böyle olması da son derece normaldir. Bugün, bazı modernist ilahiyatçıların öne sürdüğü gibi, söz konusu cezaları daha az lafzi bir yoruma tabi tutabiliriz.)

Burada bizim için önemli olan husus ise, cezaların değil, onları gerektiren günahların tabiatıdır. İşte enteresan olan nokta buradadır: Az önce sözünü ettiğimiz dört günah, Kur’an’da ceza öngörülmeyen günahlardan kategorik olarak farklıdır. Çünkü bu günahlarda Allah hakkıyla beraber, kul hakkı da çiğnenmektedir. Başka bir ifadeyle, birine bir zulüm yapılmaktadır.

Bu durumu hırsızlık, haydutluk ve zina iftirasında rahatlıkla görebiliriz. O nedenle, biz zinaya biraz daha yakından bakalım. Geleneksel olarak Müslüman âlimler zinayı aralarında evlilik bağı bulunmayan kişiler arasında gerçekleşen cinsel ilişki şeklinde değerlendirdiler. Fakat Kur’an dikkatli incelendiğinde, zina kavramının, sadece evli insanların eşleri dışında biriyle kurduğu cinsel ilişki ile sınırlı tutulabileceği görülür. Kavram böyle anlaşıldığında, eşlerden birinin “aldatması” neticesinde diğer eşin incinmesi ve zarar görmesi söz konusu olmaktadır.[20] Oysa, başka bir Kur’an kavramı olan *fahşa*, Kur’an’da günah olarak yerilmekle birlikte, hakkında zina gibi spesifik bir ceza öngörülmez. Buradan da yola çıkılarak savlanabilir ki, Kur’an evli insanların eşleri dışında biriyle kurdukları cinsel ilişkiyi cezalandırmakta, ama evlilik öncesi cinsel ilişkiye bir dünyevi ceza öngörmemektedir.

Eğer bu yorum doğruysa,[21] o zaman şu çarpıcı sonuca ulaşırız: Kur'an sadece "insanların haklarını" çiğneyen günahları (yani suçları) cezalandırmaktadır. Allah'ın haklarını çiğneyen günahların sonuçları, hesabı öbür dünyada görülmek üzere Allah'a bırakılır.[22] Bu ise, "günah işleme özgürlüğü" kavramını İslami meşruiyet temelinde tartışmamıza izin verir.

Özgürlük altında erdem

"Günah işleme özgürlüğü" bazı Müslümanlar için dehşet verici bir ifade olabilir, ama Türkiye'de giderek daha fazla kabul görüyor. 2008 yılında, o sıradaki Diyanet İşleri Başkanı Dr. Ali Bardakoğlu, televizyonda şu ifadeleri kullandı: "Biz Diyanet olarak İslam'ın bilinen kurallarını anlatırız. Uyup uymamak serbesttir. Hiç kimsenin buna müdahale etme hakkı yoktur."[23] Ayrıca, kültür bakanı, tanınmış bir ilahiyatçı ve bir kadın Müslüman yazar dahil olmak üzere Türkiye'de başkaları da, günah işleme özgürlüğünü savundu.[24]

Bu özgürlüğün şöyle bir teolojik temeli vardır: Kur'an, Allah'ın ahirette her bireyi bu dünyada geçirdiği ömür üzerinden yargılayacağını haber verir. Dolayısıyla, Allah'ın emirlerine itaat etmek ve O'nun yasakladığı şeylerden sakınmak bireyin sorumluluğundadır. Ama insanlar bu imtihanda sık sık başarısız olurlar, bu durumda ise Kur'an insanları pişman olup tövbe etmeye ve Allah'tan af dilemeye çağırmaktadır. Ayrıca, onlara bu imtihanın hayat boyu süreceğini ve işledikleri günah ne kadar büyük olursa olsun ömür bitmeden imtihanın kaybedilmiş olmayacağını da hatırlatmaktadır. Bir ayette

buyurulduğu gibi, “Eğer Allah, insanları zulümleri nedeniyle sorguya çekecek olsaydı, onun üstünde (yeryüzünde) canlılardan hiçbir şey bırakmazdı; ancak onları adı konulmuş bir süreye kadar ertelemektedir. Onların ecelleri gelince ne bir saat ertelenebilirler, ne de öne alınabilirler.”[25]Burada ifade edilen “adı konulmuş süre” her insana Allah tarafından takdir edildiğine göre, hiç kimsenin bir insanın hayatına müdahale etme ve onun imtihanını kısaltma ya da bitirme gibi bir hakkı yoktur.

Elbette, Müslümanlar dinin gereklerini tebliğ edebilirler –Kur’an’a göre etmelidirler de– ve insanları daha dindar olmaya çağırabilirler. Aslında Kur’an, “iman edip salih amellerde bulunanlar[ı], birbirlerine hakkı tavsiye edenler[i] ve birbirlerine sabrı tavsiye edenler[i]” övmektedir.[26]Fakat hakikate uyulmasını tavsiye etmek bir şeydir, onu dayatmak başka bir şey. İkincisi, faydasız, tepki doğurucu ve samimiyet öldürücüdür.

Başka bir ifadeyle, dindarlığın zemini baskı değil özgürlük olmalıdır. Zor kullanarak, alkolü yasaklayarak, barları kapatarak veya belli bir kıyafeti giymeye zorlayarak insanları günahtan uzak tutmaya çalışmak, doğru değildir. Doğrusu, insanları günahlardan sakınmaya davet etmek ama sonra onları kendi tercihleriyle başbaşa bırakmaktır.

Hatta, günah işlemeyi mümkün kılan araçların erişilebilir olması gerektiği dahi savunulabilir. Çünkü ancak bu sayede dünya bir “imtihan dünyası” olarak kalabilir. Alkolün yasaklandığı bir ülkede Müslümanların kendi tercihleriyle alkolden uzak durduğunu iddia edemeyiz. Kur’an’daki bir ayet, bu konuda aydınlatıcı olabilir. Söz konusu ayet, Müslümanların Hac zamanı herhangi bir hayvanı

avlamamaları gerektiğini beyan ettikten sonra şöyle devam eder: “Ey iman edenler, Allah görünmezlikte (gaybte) kendisinden kimin korktuğunu ortaya çıkarmak için ellerinizin ve mızraklarınızın erişeceği avdan bir şeyle andolsun sizi deneyecektir.”[27]Buradan, günah işleme fırsatı veren araçların bulunmasının, yani bu araçların “ellerin erişebileceği yerde olmasının” Allah korkusunun imtihan edileceği –ve kanıtlanabileceği– bir ortam sağladığı sonucuna varılabilir.

Allah korkusunun yerine devlet ya da toplum korkusunu koymak ise, en baştan samimi dindarlığın önünü kesmek anlamına gelir. Bu yüzden de insanlar hakiki bir dindarlığı yaşayabilmek için, hem devletin hem de toplumun baskısından özgür olmalıdır.

1 Alexis de Tocqueville, “Beaumont’a Mektup”, aktaran: Jack Lively, *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville* (Oxford: Clarendon Press, 1962), s. 13.

2 Kur’an, Mâ’ûn, 4, 6.

3 Kur’an, Bakara, 256.

4 Kur’an, Yûnus, 99.

5 Kur’an, Âl-i İmrân, 104.

6 Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, s. 22.

7 a.g.e., s. 23.

8 a.g.e., s. 24.

9 a.g.e., s. 24.

10 a.g.e., s. 427-459.

11 Kur’an, Bakara, 256.

12 Van Ess, *Flowering of Muslim Theology*, s. 30.

13 Mead, *God and Gold*, s. 370.

14 a.g.e., s. 371.

15 Kur'an, Nur Suresi'nin 27. ve 28. ayetlerinde şöyle buyurur: "Ey iman edenler, evlerinizden başka evlere, yakınlık kurup (izin almadan) ve (ev halkına) selam vermeden girmeyin. Bu sizin için daha hayırlıdır; umulur ki öğüt alıp düşünürsünüz. Eğer orada kimseyi bulamazsanız, izin verilinceye kadar artık oraya girmeyin; ve eğer 'Dönün' denirse, siz de dönün, bu sizin için daha temizdir. Allah yaptıklarınızı bilendir."

16 Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, s. 542.

17 Ali Kurani, *Amr Bah Ma'ruf wa Nahy Az Munkar* [Emr-i Bi'l- Ma'ruf ve Nehy-i Ani'l-Münker], Tahran, Hicri Şemsi 1373, 3.9, 7.12; aktaran: Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, s. 556.

18 Robert Lacey, "The Secret Behind the Veil: Saudi Women Find Solace in 'Safe Love'" [Peçenin Arkasındaki Sır: Suudi Kadınlar 'Güvenli Aşk'ta Teselli Buluyor], *Sunday Times*, 18 Ekim 2009.

19 Muhammad Sa'id Al-'Ashmawi, "Shari'a: The Codification of Islamic Law" [Şeriat: İslam Hukukunun Kodifiye Edilmesi], *Liberal Islam* içinde, Haz. Kurzman, s. 52.

20 Hatta geleneksel âlimler de evli olanlar ile bekarların cinsel ilişkisi arasında bir ayrım yapmışlardır. Birinci gruba (Kur'an'da olmadığı halde) recim cezası uygun görülürken, ikincisine (Kur'an'da zina ve zina iftirası için tayin edilen gerçek ceza) kırbaç vurulması uygun görülmüştür. Bu arada, zina cezasının belirtildiği Nûr Suresi'nin başında sadece evli kadınlar ve kocalarından bahsedilmektedir. Bu da, zinanın aslında evli olan biri tarafından yapıldığında ve evlilik bağının bu olaydan yara aldığı durumlarda geçerli olduğunu düşündürmektedir.

21 Bu argümanın bir savunusu için bkz. Charfi, *Islam and Liberty*, s. 58. Charfi, Tunus'ta bir hukuk profesörüdür.

22 Evli insanların başkalarıyla cinsel ilişki yaşamasının cezalandırılmasından korkanlar için, Amerika'nın 50 eyaletinin 24'ünde yasalara göre zinanın hâlâ bir suç olduğunu belirtmekte fayda var. Jonathan Turley, "Of Lust and the Law" [Şehvet ve Yasaya Dair], *Washington Post*, 5 Eylül 2004.

23 "Diyanet'ten Van Kriterleri: İslam Dünyasında Bir 'İlk'" *Hürriyet*, 5 Haziran 2008.

24 Şükrü Küçükşahin, "Koç: İnsanın Günah İşleme Özgürlüğü Var", *Hürriyet*, 20 Temmuz 2006. Bu haberde kendisinden alıntı yapılan kültür ve turizm

bakanı Atilla Koç, ayrıca şunu da demişti: “Yeryüzünde bir cennet yaratmaya çalışmak dinin ruhuna aykırıdır” ve “Herkesin günah işleme özgürlüğü var.” *Vatan*, 10 Ocak 2009; Fatma K. Barbarosoğlu, “Günah işleme özgürlüğü”, *Yeni Şafak*, 1 Ekim 2004. Şahsen ben de, günah işleme özgürlüğü hakkında yazmıştım: Mustafa Akyol, “Bırakınız İçsinler”, *Star*, 20 Haziran 2009.

25 Kur’an, Nahl, 61.

26 Kur’an, Asr, 3.

27 Kur’an, Mâide, 94.

On birinci bölüm
İslam’dan özgürlük

Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin tümü, topluca iman ederdi. Öyleyse, onlar mü’min oluncaya kadar insanları sen mi zorlayacaksın?

–Kur’an, Yûnus, 99

2006 yılının mart ayında, Abdul Rahman adında bir Afgan vatandaşı, şok edici bir haberle gazetelere manşet oldu. Zavallı adam, İslam dininden Hıristiyanlığa geçme “suç”unu işlediği için idamın kıyısındaydı. Onu “mikrop” diye isimlendiren savcıların hazırladığı iddianamedeki talep oldukça keskindi: “Müslüman toplumdan uzaklaştırılmalı ve öldürülmelidir.”[1] Mahkeme, iddianameyi kabul etmekte hiç tereddüt etmedi; sadece Abdul Rahman’a tekrar düşünmesi ve kararından vazgeçmesi için üç gün mühlet verdi. Eğer din değiştirmede ısrar etmeyi sürdürürse, halk önünde idam edilmesi kararlaştırıldı.

Neyseki Abdul Rahman canını kurtardı. Mahkeme, yabancı devletlerin baskısıyla, “eksik araştırma” gibi uyduruk bir gerekçeyle idam kararını erteledi. O arada da Abdul Rahman hapishaneden salıverildi ve kendisine sığınma hakkı veren İtalya’ya kaçtı.

Bu çarpıcı öykü, buzdağının sadece görünen kısmıdır. Bir insan hakları örgütünün 2008 yılında hazırladığı raporda belirtildiği gibi, “İslam dininden başka bir dine geçmeye teşebbüs edenler, ailelerinden, cemaatlerinden ve toplumlarından bir dizi şiddetli kötü muameleye maruz kalmaktadırlar.”[2] Dinini değiştirmek isteyen Müslümanlar, Suudi Arabistan, İran ve Sudan gibi ülkelerde ölüm

cezasına, başka Müslüman ülkelerde ise daha farklı cezalara çarptırılabilmektedirler.[3]

Dini özgürlüğe yönelik bu sistemli saldırının arkasında ise maalesef dini bir sebep yatar: Klasik şeriat ekolleri, İslam'dan çıkıp başka bir dine geçmeyi (irtidadı) ölümle cezalandırılması gereken bir suç olarak kabul etmektedir. Hz. Muhammed'e atfedilen bir hadis şöyledir: "Eğer aranızdan bir mü'min dinini terkederse, onu öldürün."[4] Hadisi okuyan pek çok kişi, İslam'ın "girmesi serbest ama çıkması yasak" bir din olduğu sonucuna varmaktadır.

Bu nedenle, bazı Müslüman ülkeler, 1948 yılında Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin altına imza atmakta zorlandılar. Çünkü bildirgenin hükümlerinden bir tanesi de, "din ya da inanç değiştirme özgürlüğü"ydü. Suudi Arabistan sözcüsü, görüşmeler sırasında, "misyonerlerin ve din propagandası yapanların iyice kontrolden çıkacağı" iddiasıyla bu maddeye itiraz etti.[5]

Bu "kontrolden çıkma"ya alternatif olarak, Müslüman çoğunluğa sahip devletlerin tamamının üyesi olduğu İslam Konferansı Örgütü, 1990 yılında İslam'da İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ni ilan etti. Bildirgedeki kritik bir nüans, "başka bir dine girmelerini ya da ateist olmalarını sağlamak için insanların fakirliğini veya cahilliğini sömürme" çabalarını kınamasıydı.

İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ile "İslami" versiyonu arasındaki uyumsuzluk bugün hâlâ sürüyor ve bu dikenli mesele en büyük gerilimi oluşturmaya devam ediyor. Hatta, bazı muhafazakâr Müslümanlar, sırf bu nedenle, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ni tel'in ettiler. Örneğin İran İslam Cumhuriyeti dini

lideri Ayetullah Hamaney, bildirgeyi, “Şeytan uşaklarının putu” diyerek yerden yere vurmuş, sonra da şöyle demişti: “Biz neyin doğru neyin yanlış olduğunu bulmak istediğimizde Birleşmiş Milletler’e gitmeyiz, Kur’an’a başvururuz.”[6]

Bir Müslüman olarak ifade etmeliyim ki, Hamaney’in niçin ilahi kelamı insanların kaleme aldığı bir bildirgeden daha üstte gördüğünü anlayabiliyorum. Ancak, ikisi arasında bir çelişki olmayabileceğini neden göz ardı ettiğini anlayamıyorum.

Dinden çıkmanın hükmü

Evet, meseleye ilahi kelamdan, yani Kur’an’dan başlayalım. Çok ilginçtir ki sözünü ettiğimiz irtidat yasağının hiçbir Kur’ani temeli yoktur, çünkü Kur’an’da din değiştirmeye ceza öngören hiçbir ayet bulunmaz. Kur’an, İslam’dan çıkan kişileri ve inanmayanları öbür dünyada ilahi cezayla tehdit etmektedir elbette; ama bu dünyada hiçbir ceza takdir etmemiştir.

Aslına bakarsanız, İslam’ı reddetmenin özgür bir tercih meselesi olduğu izlenimi uyandıran ayetler vardır Kur’an’da. Örneğin bir ayette şöyle denir: “Hak Rabbinizdendir, artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.”[7] Başka bir ayette “iman edip sonra inkâra sapanlar, sonra yine iman edip sonra inkâra sapanlar sonra da inkârları artanlar”dan[8] bahsedilmesi ise, vahyin iniş sürecinde İslam ile inançsızlık arasında gidip gelen insanlar olduğuna işaret etmektedir.

Kur’an’ın bu özgürlükçü mesajını vurgulayan ilginç isimlerden biri, 19. yüzyılın ortalarında Osmanlı İmparatorluğu’nda uzun süre İngiliz büyükelçiliği

yapmış olan Stratford Canning idi. Osmanlı devlet adamlarını din değiştirmeyle ilgili şeriat yasağını feshetmeleri için ikna etmeye çalışan Canning, Sultan Abdülmecid'le görüşerek şöyle demişti: "Biz bu konuyla ilgili araştırma yaptık ve Kur'an'da mürtedlerin idamla cezalandırılacağına ilişkin bir dayanak bulamadık."[9]

Büyükelçi haklıydı. Kur'an'da mürtedlerin öldürülmesi emrini veren herhangi bir ayet yoktur. Zaten, bu konudaki düzenleme, Kur'an'ın nüzulü tamamlandıktan sonra derlenen hadislerle yapılmıştır.[10]

Bazı akademisyenler bu düzenlemenin ilk Müslüman toplumun siyasi ihtiyaçlarından doğduğunu düşünmektedirler. Zira, Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından Ebu Bekir ilk halife olunca, yüz yüze geldiği ilk problem daha önce Medine'ye bağlı kalacaklarına and içmiş olan birkaç Arap kabilesinin ayaklanmasıydı. Aslında, ayaklanan kabileler, İslam'a sadakatlerinden vazgeçmemişlerdi, sadece Peygamberin vefatıyla birlikte Medine'ye olan bağlılıklarını sona erdirmek istemişlerdi. İşin özü, Hz. Muhammed'in gönderdiği elçilere öteden beri ödemekte oldukları zekâtı artık ödemek istemiyorlardı.[11]

Bu isyan karşısında Medine'de farklı fikirler öne sürüldü ve ikinci halife seçilecek olan Ömer de dahil olmak üzere bazı sahabeler, bu isyancılarla çatışılmaması gerektiğini savundular. Fakat Halife Ebu Bekir, kabilelerin zekât vermeye zorlanmasında ısrar etti ve isyanı bastırmak için sefere girişti.[12]Gelgelelim, sonraki yüzyıllarda fıkıhçılar bu konuyu araştırdıkları zaman, zekât vermeye karşı yapılan bu isyanı devlete karşı siyasi bir ayaklanma

olarak değil de İslam dinine yönelik bir ayaklanma olarak yorumladılar. Onların yaptığı bu yorum sebebiyle de, İslam'dan çıkma cezası "ahiretten bu dünyaya getirilerek öne alınmış oldu."[13]

Bu yeni kavramlaştırmanın siyasi olarak ne kadar kullanışlı olabileceği, despotik Emevi Hanedanı ile Abbasi Hanedanı döneminde çok daha iyi anlaşıldı. Zira, söz konusu dönemlerde rejim aleyhtarı olan muhalifler, İslam'dan çıktıkları suçlamasıyla kolayca idam edildiler. İslam'dan çıkanları öldürme emri veren hadisler de, muhtemelen, bu dönemlerde (yani Peygamberin vefatından bir yüzyıldan biraz fazla süre sonra) dolaşıma sokuldu.[14]

Halbuki, Hz. Peygamber'in İslam'dan çıkmayı aslında bir suç olarak görmediğini ortaya koyan başka hadisler de vardı. Bunlardan biri, iki oğlu mallarını satmak için Medine'ye gelmiş olan Bizanslı tüccarlar tarafından Hıristiyanlığa geçirilen Hüseyin adında bir Müslüman'la ilgiliydi. Rivayete göre, iki oğul Hıristiyanlığa geçtikten sonra tüccarlarla birlikte Suriye'ye doğru yola çıkmıştı. Bu sırada, baba Hüseyin de Hz. Peygamber'e gelerek oğullarının peşinden gidip onları tekrar İslam'a dönmeleri için Medine'ye getirmesinin doğru olup olmayacağını sordu. İşte Kur'an'daki meşhur "Dinde zorlama (ve baskı) yoktur" ayeti, bu olay üzerine indi. Sonuç olarak, Hz. Peygamber din değiştirmiş olan o iki oğulun peşinden hiç kimsenin gitmesine izin vermedi.[15]

Hadis literatüründeki bu karışıklıklar ve Kur'an'da din değiştirmeye bir ceza takdir edilmemiş olması yüzünden, Müslüman âlimler irtidatla ilgili ortodoks yaklaşımı asırlar boyu tartıştılar. Mesela 8. yüzyılda ünlü fıkıh âlimi İbrahim Nehâi ve hadis âlimi Süfyan

es-Sevri, İslam'dan çıkan kişilerin yeniden İslam'a davet edilmeleri ama asla ölümle cezalandırılmamaları gerektiğini savundu.[16]Meşhur Hanefi fıkıhçısı Şemseddin el-Serahsi de İslam'dan çıkanlara bu dünyada bir ceza verilmesine karşı çıktı.[17]Bu âlimlerin katıldığı görüşe göre, ölüm cezası İslam'dan çıkan kişinin kararını tekrar gözden geçirme hakkını yok etmekteydi. Oysa, bir mürted, ömrünün herhangi bir evresinde İslam'a dönmeyi tercih edebilirdi.[18]Aynı yorumcuların işaret ettiği bir başka nokta, peygamberin sırf İslam'dan çıktı diye hiç kimsenin öldürülmesini emretmediğiydi.[19]

Birçok konuda katı ve keskin olduğu düşünülen 13. yüzyıl âlimlerinden İbn Teymiyye bile, "Kim dinini değiştirirse, onu öldürün" hadisinin, irtidat değil de, savaşan bir düşman kuvvetine katılma türünden bir vatana ihanet suçunu ima ettiğini ileri sürmüştü.[20]

Bir önceki bölümde belirtildiği gibi, 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu, vatandaşlarının İslam'ı terkedip başka bir dini kabul etmesini mümkün kıldı. Reşid Rıza gibi modernist düşünürler, net bir ifadeyle, irtidat için tayin edilen ölüm cezasının kaldırılması gerektiğini savundular.[21]İran İslam Cumhuriyeti'nde de ölümünden iki ay önce Büyük Ayetullah Hüseyin-Ali Montazeri –insan haklarını savunmasından dolayı rejimle bozuşan bir din âlimi– BBC'de yayımlanan bir röportajında, belli bir inanç nedeniyle İslam'dan çıkmanın "Müslüman topluma garez ve düşmanlık nedeniyle" İslam'dan çıkmaktan farklı olduğunu ve ilkinin herhangi bir cezayı hak etmediğini ifade etmiştir.[22]

Klasik irtidat anlayışına muhalif olan Müslüman din âlimi ve düşünürlerin listesi daha da

uzatılabilir.[23]Ancak bu, sorunu çözmemektedir. İslam'dan çıkan veya ortodoks İslam yorumunu kabul etmeyen Müslümanlar, hâlâ, bazı ülkelerde ölüm cezasıyla, bazılarında ise kınanma ve kötülemeyle yüz yüze geliyorlar. Bütün bunlar "Dinde zorlama (ve baskı) yoktur" ayetine rağmen oluyor.

Daha önce ifade ettiğim gibi, Kur'an'da İslam'dan çıkanlar için bu dünyada herhangi bir ceza öngörülmemesi ile bunun Kur'an sonrası dönemde düzenlendiği gerçeğini ayırt etmek çok önemlidir. "Kur'an sonrası" dediğimiz dönem, insanların dini bağlılığının siyasi mensubiyetle belirlendiği bir tarihsel bağlamı yansıtmaktadır. Bu bağlam, diğer medeniyetler için de geçerliydi. Mesela Sasaniler ve Bizanslılar da, dinden çıkmayı ölümle cezalandırıyorlardı.[24]Dolayısıyla, ilk dönem Müslümanlar sadece kendi çağlarında geçerli olan bir normu benimsemişlerdi.

Bugün, elbette, biz farklı normları olan bir dünyada yaşıyoruz. Dini bağlılık ve siyasi mensubiyet, tamamen birbirinden ayrı şeyler. Ortaçağ'ın irtidat anlayışını sürdürmede ısrar etmenin hiçbir anlamı yok. Ayrıca zarar da veriyor, çünkü hem (Afgan mürted Abdul Rahman gibi) masum insanların idamla yüz yüze gelmesine yol açıyor hem de İslam'ı zalim bir din gibi resmediyor.

Müslümanlar'ın bu meselede şunu da düşünmelerinde fayda var: İslam'ı seçen Hıristiyanlara kilisenin ya da Batılı devletlerin ölüm cezası vermesi karşısında nasıl bir tutum alırlardı? Mesela, Cat Stevens 1977 yılında Müslüman olup Yusuf İslam ismini aldıktan sonra, İngiltere'de çıkarıldığı bir mahkemede kendisine üç günlük tövbe

süresi tanındıktan sonra idam edilseydi, Müslümanlar ne düşünürdü?

Batı dünyasında İslam'ı seçen kişiler, böyle bir muameleye maruz kalmıyorlar, çünkü Batı din özgürlüğünü benimsemiş durumda. Buna kendi dinlerinden çıkıp başka bir dine girme özgürlüğü de dahil. Müslümanların da aynı özgürlüğü benimsemesi gerekiyor.

Küfür sözler

İslam'dan özgürlüğün bir boyutu İslam'dan çıkma hakkı ise, diğer bir boyutu da onu eleştirme hakkıdır. Ve bu "eleştiri" ne yazık ki bazen hiciv, alay ve hatta hakaret biçiminde olabilir.

Hakaret, hiç şüphesiz, asla kabul edilebilir bir şey değildir. Bir gayrimüslim Allah'a, Kur'an'a, Peygamber'e veya İslam'ın herhangi bir başka kutsal değerine küfrettiği zaman, büyük bir saygısızlık yapmış olur. Eğer Müslümanlar başka insanların inançlarına hakaret ederlerse, onlar da saygısızlık yapmış olurlar. Kur'an Müslümanları bu konuda şöyle uyarmaktadır: "Allah'tan başka yalvarıp-yakardıklarına (taptıklarına) sövmeyin; sonra onlar da haddi aşarak bilmeksizin Allah'a söverler."[25]

Şayet ideal bir dünyada yaşıyor olsaydık, herkes bu adil nasihati dinlerdi ve birbirinin dinine saygı gösterirdi. Ama gerçek hayatta insanlar bizim dinimiz de dahil olmak üzere bir başkasının dinini kötülemekte, alay etmekte ve aşağılamaktadırlar. Üstelik, başka insanların adil bir eleştiri olarak gördüğü sözler bile, yaklaşım tarzı ve kültür farklarından dolayı bazen bize saldırganca gelebilir. O halde, Müslüman ne yapmalı?

Unutmayalım ki burada bazı Müslümanların İslam'a yönelik hakaretlere veya hakaret algılamalarına gösterdikleri tepkilerin manşetlerde yer almasıyla fazlasıyla büyüyen bir sorundan bahsediyoruz. Örneğin 1989 yılında Ayetullah Humeyni, tartışma yaratan kitabı *Şeytan Ayetleri'*nden dolayı Salman Rüşdi için ölüm fetvası çıkarmıştı. 2004 yılında Hollandalı film yapımcısı Theo van Gogh, *Teslimiyet* adlı filminden rencide olan bir Müslüman saldırgan tarafından öldürüldü. Bir yıl sonra, Danimarka'da yayımlanan *Jyllands-Posten* gazetesinin Hz. Muhammed'i bir terörist olarak tasvir eden karikatürler yayımlaması, Danimarka elçiliklerine saldırılar düzenlenmesine ve karikatüristlerin ölümle tehdit edilmesine sebep oldu.

Bütün bu olaylarda, kızgınlık ve şiddet diliyle tepki veren Müslümanlar, muhtemelen, kendi inançlarını savunma gayretlerinde samimiydiler. Fakat ne yazık ki hareketlerinin pratik sonucu, İslam'ın hoşgörüsüz ve saldırgan bir din olduğuna yönelik suçlamayı haklı çıkarmak oldu. O nedenle, Müslümanlar gerçekten kendi dinleriyle ilgili negatif imajın değişmesini istiyorlarsa, kendi hareketlerini değiştirmekle işe başlamak zorundalar.

Ancak, sağduyuyla hareket etme düşüncesini bir an göz ardı edersek, dine yönelik olduğunu düşündükleri saldırılar karşısında şiddet davranışlarıyla tepki gösteren Müslümanların dini meşruiyetten yoksun olmadıklarını bilmemiz gerekir. Geleneksel şeriat ekollerinde, karşılığında ölüm cezası verilebileceği kabul edilen *"küfr"* diye bir kavram vardır. İşte kızgın Müslümanların "İslam'ı aşağılayanların boynunu vurma" isteklerini motive eden kavram budur.[26]

Konuyu tarihsel bir bağlama oturtmak için, diğer İbrahimi geleneklerin de aynı kavrama sahip olduklarını hatırlamakta fayda var. Tevrat'ta açık bir şekilde küfredenlerin "kesinlikle öldürülmeleri" gerektiği belirtilmektedir.[27] Aziz Thomas Aquinas küfürle ilgili olarak "doğrudan doğruya Tanrı'ya karşı işlenmiş, cinayetten daha ağır bir günah" diye yazmıştı.[28] Yine de, modern zamanlarda gerek Yahudilik gerek Hıristiyanlık küfrün cezalandırılmasına yönelik uygulamayı terketti. Oysa İslam, şeriatın daha önce incelediğimiz başka bazı boyutlarıyla birlikte, büyük ölçüde değişmeden kaldı.

Hiç kuşku yok ki, yalnızca modern dünyaya uyum sağlama düşüncesi, bir Müslüman için veya ahlaki kuralların zamanın akışıyla değişmeyeceğini düşünenler için anlamlı bir düşünce değildir. Fakat ilahi bir zorunluluk taşımayıp yalnızca tarihsel bir niteliği olan geleneğin bazı unsurlarını muhafaza etme ısrarı da, çok anlamlı bir hareket olmayacaktır.

İslam söz konusu olduğunda bu iki ayrı kategori, daha önce görmüş olduğumuz Kur'an ve Kur'an-sonrası gelenek ayrımına tekabül eder. İkincilerin bütün unsurları bir şekilde "insan yapımı"dır. Ve, dürüst konuşmak gerekirse, irtidat meselesinde olduğu gibi küfür meselesinde de, Kur'an şaşırtıcı bir şekilde hoşgörülüdür. Kur'an'da küfürle ilgili ayetler kâfirlerin ahirette Allah tarafından cezalandırılacağını belirtmektedir kuşkusuz, ama bu dünyada uygulanması amacıyla herhangi bir ceza takdir edilmiş değildir.

İrtidatta olduğu gibi, küfür cezası da hadis literatüründe yer alan bazı rivayetlerden ve o rivayetlerin klasik âlimlerce yorumlanma biçiminden kaynaklanır. Söz konusu rivayetler, çoğunlukla,

misyonunu gerçekleştirmeye çalıştığı sırada Hz. Muhammed'le alay eden, onu hicveden ve Kur'an'ın bir sahtekârlık olduğunu iddia eden şairler hakkındadır. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, bu kişilerden bazıları, "Allah'ın ve Peygamberin düşmanları" oldukları iddia edilerek, "oluşum halindeki" Müslüman toplum tarafından idam edilmiştir. Bizim burada görmemiz gereken, bu rivayetlerin doğruluğunun tartışılabilir olduğu gerçeği bir tarafa, bunların kendi dar bağlamlarıyla sınırlı olduklarıdır. Müslüman akademisyen Muhammed Kemali'ye göre, peygamberi hicveden şairlerin idamları dini olmaktan çok, siyasi olaylardır. İlk Müslüman toplumun hayatta kalabilmek için düşman putperestlerle savaştığı bir dönemde, alay etme, savaş propagandasının bir parçası haline gelmiştir.[29]Fakat "günümüz dünyasında küfür, İslam'ın büyük bir din, bir hukuk sistemi veya büyük bir medeniyet olarak mevcut varlığını ya da bekasını hiçbir surette tehdit etmemektedir."[30]

Sadece "onlarla oturmayın..."

Küfürle ilgili modern dünyanın liberal standartlarıyla daha bağdaşır olan bir tutum ise hadisler yerine, doğrusu yine Kur'an'dan gelmektedir. Kur'an'ın bu konuya bakan en somut ayeti, küfre karşı şiddet bir yana son derece barışçıl bir tepki tavsiye eder: "O, size Kitapta: 'Allah'ın ayetlerinin inkâr edildiğini ve onlarla alay edildiğini işittiğinizde, onlar bir başka söze dalıp geçinceye kadar, onlarla oturmayın, yoksa siz de onlar gibi olursunuz' diye indirdi."[31]

Burada öğütlenen şey, gayet medeni bir boykot biçimidir: Müslümanların İslam'la alay eden bir söylemin parçası olması düşünülemez, fakat bütün yapmaları gereken şey bu söyleme katılmayı reddetmektir. Bu durumda bile, eğer İslam'la alay edenler bu tavrı terk ederlerse, onlarla diyalog yeniden başlatılabilir (Şunu da belirtmeliyiz ki bu ayet Kur'an'ın Medine'de inen ayetlerindendir. Yani, Müslümanların siyasi ve askeri güce sahip olduğu bir dönemi yansıtmaktadır. Dolayısıyla ayetin şiddet içermemesi, bir zorunluluktan kaynaklanıyordu diye açıklanamaz.)

Benzer mesajlar veren başka ayetler de vardır: "Ayetlerimiz konusunda 'alaylı tartışmalara dalanlar:' –onlar bir başka söze geçinceye kadar– onlardan yüz çevir."[32]Yine bir başka ayet Müslümanları dayatan değil yüz çeviren insanlar olarak tarif eder: "'Boş ve yararsız sözü' işittikleri zaman ondan yüz çevirirler ve: 'Bizim yapıp-ettiklerimiz bizim, sizin yapıp-ettikleriniz sizindir; size selam olsun, biz cahilleri benimsemeyiz' derler."[33]

Ben Müslümanların modern dönemde alay ve hakarete yönelik tepkilerini bu ayetlerin ruhunu temel alarak ayarlamaları gerektiğine inanıyorum. Mesela, Müslümanlar İslam-karşıtı bir söylemi, bu söylemin hâkim olduğu toplantılara katılmayarak, o tür yayınları satın almayarak veya dini değerleriyle alay eden programları izlemeyerek boykot edebilirler. Barışçıl protesto gösterileri de düzenlenebilir elbette. Bunların hepsi doğru ve makuldür, ancak İslam-karşıtı söylemi tehdit ve saldırılarla susturmaya çalışmak söz konusu ayetlerin ruhuna uymaz.

Öte yandan, İslam ile alay edildiğinde hemen şiddete yönelen Müslümanlar, motivasyonlarını

nereden aldıklarını bir düşünmelidirler. Onları harekete geçiren faktör, hissettikleri dini sorumluluk mu, yoksa bir tür milliyetçi gurur mudur? Akla ikinci seçenekmiş gibi geliyor. Çünkü modern dönemde Müslümanların alay karşısında gösterdikleri tepki, Hz. Muhammed söz konusu olduğunda çok daha ateşli oluyor. Ama başka peygamberler ve hatta Allah'a yönelik alaylar, aynı oranda tepki konusu olmuyor. Oysa, ayet gayet açık: "Allah'a ve Resûlü'ne inananlar ve onlardan hiç biri arasında ayrım yapmayanlar, işte onlara ecirleri verilecektir."[34]Bu ayete göre, Müslümanlar Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa için de aynı hassasiyeti taşımalılar. Ve hiç kuşku yok ki en çok Allah söz konusu olduğunda hassas olmalılar.

Kuşkum o ki, Müslümanların en çok Hz. Muhammed için hassas olmaları, onun sadece kendilerinin peygamberi olması ve dolayısıyla ümmet ile özdeşleşmesinden kaynaklanıyor. Başka bir ifadeyle, Hz. Muhammed'e yönelik saldırılar Müslümanların kendilerine yapılmış gibi algılanıyor. İnsanların kendilerine yönelik bir saldırı algıladıklarında buna tepki göstermeleri de son derece insani bir durum. Ama bu tepki aslında dini değil seküler bir tepki.

Enteresandır ki, bu dünyevi tepki bilhassa Doğu toplumlarında çok güçlüdür ve laik milliyetçilik şeklinde de ortaya çıkabilmektedir. Mesela laik Türkiye Cumhuriyeti, sırf tarihiyle ilgili bazı eleştirileri gündeme getirdiği için Orhan Pamuk gibi entelektüelleri "Türklüğe hakaret" suçundan mahkeme önüne çıkarmıştır.[35]Türkiye'deki aşırı milliyetçiler, aynı "suç"u işleyen bazı liberal aydınlara suikastler dahi düzenlemişlerdir.[36]Burada karşımıza çıkan milliyetçi öfke, peygamberi hicvedenlere saldıran militan Müslümanların öfkesine çok benzer.

Aralarındaki tek fark, söz konusu Müslümanların ulus yerine ümmet milliyetçiliği yapmasıdır.

Öte yandan, Kur'ani mesajı daha sağlıklı bir şekilde içselleştirmiş olan Müslümanlar, sadece kendi kutsallarına değil, Hıristiyanlıkla paylaştıkları ortak kutsallara sahip çıkmayı ve bunu barışçıl bir şekilde yapmasını bilmişlerdir. 2007 yılında Avustralya'nın Adelaide kentinde Hz. Meryem'e dair saygısız bir tablo yapıldığında, ilk kınama şehirdeki Müslüman cemaatin temsilcisinden gelmiş ve bu barışçıl protesto Türkiye'deki Ekümenik Patrik Bartholomeos'tan övgü almıştı.[37]

Bütün bunların yanında, eleştiri ve alaya öfkeyle tepki vermeye yatkın olan Müslümanlar, bu tavrın kendilerini sadece olgunlaşmamış ve özgüvensiz kişiler olarak resmedeceğini görmeliler. Buna karşın şayet tepkileri ağırbaşlı ve akılcı olursa, İslam'a çok daha iyi bir şekilde hizmet etmiş olacaklardır. Unutmamak gerekir ki, bir dinin gücü, muhaliflerini susturma gücüyle ifade bulmaz. O dine inananların ahlaki erdemleri ve entelektüel kapasitesiyle ifade bulur.

İslam dünyaya hâkim olacak mı?

Son olarak, ümmetin bu dünyadaki nihai hedefini ve kaderinin ne olması gerektiğini yeniden düşünmeliyiz.

İslamcı hareketin bu soruya verdiği cevap, genellikle zafer ülküsü içeren bir cevaptır: İslam bütün dünyayı fethedecek ve bütün dünya eninde sonunda Müslüman olacaktır.

Gelin görün ki, bu iddialı söylem, ilahi iradeden çok, söz konusu fetihçi Müslümanların olmasını istediği bir hedefi yansıtıyor gibi. Kur'an, aslında, bütün dünyanın

Müslüman *olmayacağını* net bir şekilde belirtmektedir. Bir ayette peygambere hitaben şu söylenmektedir: “Bunlar Kitab’ın ayetleridir. Ve sana Rabbinden indirilen haktır. Ancak insanların çoğu iman etmezler.”[38]Başka bir ayet, inanç eksikliğine değil ama inanç çeşitliliğine işaret ederek, bu farklılığın tam da Allah’ın insanoğlu için dilediği bir durum olduğunu izah eder:

> “Sana da (Ey Muhammed,) önündeki kitap(lar)ı doğrulayıcı ve ona ‘bir şahid-gözetleyici’ olarak Kitab’ı (Kur’an’ı) indirdik. Öyleyse aralarında Allah’ın indirdiğiyle hükmet ve sana gelen haktan sapıp onların heva (istek ve tutku)larına uyma. Sizden herbiriniz için bir şeriat ve bir yol-yöntem kıldık. Eğer Allah dileseydi, sizi bir tek ümmet kılardı; ancak (bu,) verdikleriyle sizi denemesi içindir. Artık hayırlarda yarışınız. Tümünüzün dönüşü Allah’adır. Hakkında anlaşmazlığa düştüğünüz şeyleri size haber verecektir.”[39]

Bu çarpıcı ayetler, açık biçimde, İslam’ın tek din olmadığı, dinler arasında bir din olduğu bir dünya tarif etmektedir.[40]Bu dinler arasındaki farklar ve ihtilaflar ancak ahirette uzlaştırılacaktır. O zamana dek farklı dinlerin mensuplarından –Müslümanlar, Hıristiyanlar, Yahudiler ve diğerlerinden– beklenen ise, “iyi işler yapmada birbirleriyle yarışmak”tır.

Bu çoğulcu vizyonu gerçekleştirebilmek için ihtiyacımız olan şey ise, bütün inançların serbest bir şekilde ifade edilebileceği ve kendisini geliştirebileceği özgür bir dünyadır.

Kabul etmek gerekir ki, bu vizyon, Ortaçağ Müslüman âlimlerinin Darü’l-İslam idealinden biraz farklıdır. Dördüncü Bölüm’de gördüğümüz gibi, Darü’l-İslam kavramı, Müslümanların şeriata uygun olarak yönettiği yerleri ifade ediyordu. Dünyanın geri kalanı, ya gayrimüslimler tarafından yönetilen bir

düşman bölgesi –Darü’l-Harb– veya şarta bağlı olarak güvenli olan bir bölgeydi – yani, Müslüman bir ülkeyle bir barış anlaşması yapmış ve yine gayrimüslimler tarafından yönetilen bir yer: Darü’l-Ahd.

Ancak, Ortaçağ’dan kalma bu kategoriler, bugünkü modern dünyayı açıklamıyor. Öyleki günümüzde bazı Müslümanlar, gayrimüslim Batı ülkelerinde dinlerini daha kolay yaşıyor. Çünkü bu ülkeler, otoriter rejimlerce yönetilen Müslüman çoğunluklu bazı ülkelere göre, daha fazla güvenlik ve özgürlük sağlıyor.

O halde, dünyayı Darü’l-İslam ile Darü’l-Harb arasında bölünmüş farz etmeyi terk etmenin zamanıdır. Bugün karşımızda Darü’l-Hürriyet (Özgürlük Yurdu) ve Darü’z-Zulm (Baskı Yurdu) diye ayrılabilecek bir dünya vardır. Müslümanlara gereken ise, birincisidir.

Bu özgür dünyada, ben dahil olmak üzere Müslümanların hoşlanmayacağı fikirler elbette olacaktır. Bunlara karşı takınmamız gereken tutum, akıl ve hikmetle karşılık vermek olmalıdır. Böylesi bir gayretin, eski kuşaklarımızın sahip olduğu entelektüel dinamizmi yeniden yakalamamız bakımından bize faydası da olacaktır. Tıpkı erken devrin Müslüman entelektüellerinin Yunan felsefesinin meydan okumalarına cevap verip onun katkılarından istifade etmeleri gibi.

Bu özgür dünyada, yine bizim yanlış ve hatta sapkın bulacağımız hayat tarzlarına sahip insanlar olacaktır. İnandığımız değerleri o insanlarla paylaşmayı denememiz gerekiyor. Ama onların buna nasıl bir tepki göstereceği, bizim işimiz değil. Allah’ın, Elçisine bildirdiği gibi, “Eğer teslim oldularsa, gerçekten

hidayete ermişlerdir. Fakat yüz çevirdilerse, artık sana düşen yalnızca tebliğ(etmek)dir."[41]

Ve, son olarak, bizim bu özgür dünyaya asıl kendimiz için ihtiyacımız var. Her birimizin yaşamakta olduğumuz şahsi bir hayatı var çünkü. Bu hayat, doğumumuzla başlayıp biz büyüdükçe sürekli açılıp genişleyen muhteşem bir yolculuk. Öğreniyoruz ve keşfediyoruz, başarıyoruz ve seviniyoruz, veya musibetlere uğrayıp acı çekiyoruz. İnanan insanlar için hayatta karşılaşılan bu iniş çıkışların hiçbiri anlamsız ve başıboş işler değil. Hepsinden de alacağımız dersler var. Ancak bu sayede daha olgun ve bilge oluyoruz. Ve, umulur ki, bizi Yaratan'ı daha iyi tanıyabiliyoruz.

Dolayısıyla diyebiliriz ki, özgürlük, her bireyin, kendi tercih ve kararlarıyla, doğru ve yanlışlarıyla şekillenen dolu bir hayat yaşamak için ihtiyaç duyduğu zemindir.

Ve hatta özgürlük, her bireyin, Allah'ı bulmak için yürüyeceği yoldur.

1 "U.S. Cautiously Backs Afghan Christian" [Amerika Birleşik Devletleri Afgan Hıristiyanlarını İhtiyatlı Bir Şekilde Destekliyor], WorldNetDaily (www.wnd.com), 22 Mart 2006.

2 *No Place to Call Home: Experiences of Apostates from Islam, Failures of the International Community* [Ev Denecek Bir Yer Yok: İslam'dan İrtidat Tecrübeleri, Uluslararası Toplumun Başarısızlıkları] (New Malden, Surrey, BK: Christian Solidarity Worldwide, 2008), s. 4.

3 a.g.e.

4 *Sahih-i Buhari,* Cilt 4, bk. 52, No. 260.

5 *No Place to Call Home*, s. 8.

6 A. E. Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* [İslam ve İnsan Hakları: Gelenek ve Politika] (Boulder, CO: Westview Press, 1999), s. 27.

7 Kur’an, Kehf, 29.

8 Kur’an, Nisâ, 137.

9 Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*, s. 388-389.

10 Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*, s. 126.

11 Afsaruddin, *First Muslims*, s. 27.

12 El-Affendi, *Who Needs an Islamic State?*, s. 61-62.

13 Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*, s. 126.

14 David Forte, “İslam’s Trajectory” [İslam’ın Yörüngesi].

15 Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*, s.101.

16 Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, s. 93.

17 a.g.e.

18 Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*, s. 383.

19 Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, s. 97.

20 a.g.e., s. 96.

21 Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, s. 237.

22 “Büyük Ayetullah Hüseyin Ali Montazeri: ‘Her Din Değiştirme İrtidat Değildir’” (Farsça). *BBC Persia* Service, 14 Ekim 2009.

23 Bir liste için bkz. Mohammad Omar Farooq, “On Apostasy and Islam: 100+ Notable Islamic Voices Affirming the Freedom of Faith” [İrtidat ve İslam Üzerine: İnanç Özgürlüğünü Onaylayan 100+ Saygın Müslüman], http://apostasyandislam.blogspot.com/.

24 Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*, s. 5.

25 Kur’an, En’âm, 108.

26 Bu slogan ve “İslam’la alay edenleri kesin” ve “İslam’ı aşağılayanları öldürün” gibi diğer sloganlar, Danimarka’da Hz. Muhammed’i hicveden karikatürleri protesto etmek için düzenlenen Londra mitinginde taşınan

afişlerde görüldü. “Arrest Extremist Marchers, Police Told” [Polise Militan Yürüyüşçüleri Yakalama Talimatı Verildi], *The Guardian*, 6 Şubat 2006.

27 Kitabı Mukaddes, Levililer, 24:16.

28 Thomas Aquinas, *Summa Theologica* 2:2, q. 13.

29 Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, s. 249.

30 a.g.e., s. 249.

31 Kur’an, Nisâ, 140.

32 Kur’an, En’âm, 68.

33 Kur’an, Kasas, 55.

34 Kur’an, Nisâ, 152.

35 2005 Şubat ayında İsviçre’de yayımlanan *Das Magazin*’e verdiği röportaj sonrasında Orhan Pamuk’un başı, “Türklüğe hakaret” yasasıyla derde girdi. Röportajda şunu söylemişti: “Bu ülkede [Türkiye’de], otuz bin Kürt ve bir milyon Ermeni öldürüldü. Ve neredeyse hiç kimse, bunu söylemeye cesaret edemiyor.” Adli takibat ve uluslararası tepkilerin ardından, dava 2006 yılında düştü.

36 Trajik bir vaka 2007 yılında gazeteci Hrant Dink’in genç bir milliyetçi tarafından öldürülmesiydi. Katil, Dink’in Türk milliyetçiliğine yönelik bazı eleştirilerinin “Türklüğü aşağıladığına” inanıyordu.

37 İstanbul Ekümenik Patriği I. Bartholomeos, 15 Ağustos 2010’da Sümela Manastırı’nın seksen yıl sonra Hıristiyan ibadetine yeniden açılış töreninde yaptığı konuşmada Meryem Ana’ya gösterilen bu Müslüman hassasiyetini övdü. “Bartholomew I celebrates first Mass at Our Lady of Sumela after 88 years” [I. Bartholomeos 88 yıl sonra ilk kez Meryem Ana Ayini’ni yönetti], *AsiaNews.it*, 16 Ağustos 2010.

38 Kur’an, Ra’d, 1.

39 Kur’an, Mâide, 48.

40 İnkârcılara karşı “zafer”i müjdeleyen başka ayetler de vardır; “İslam dünyayı fethedecek” iddiasında olanların sıkça alıntıladığı ayetler. Fakat o ayetler ilk Müslüman toplum ile onları yok etmek isteyen Mekke putperestleri arasındaki belirli bir savaşa gönderme yapmaktadır. Kur’an’da çelişkiler olduğunu ima eden “nesih” teorisinin yerine, bu farklı ayetleri anlamanın daha iyi yolu, çoğulculukla ilgili ayetleri norm olarak kabul etmek ve zafer ayetlerini savaş durumlarıyla ilgili olarak düşünmektir.

41 Kur’an, Âl-i İmrân, 20.